

Alain Badiou
Conditions

Préface de François Wahl

L'ordre philosophique

aux Éditions du Seuil, Paris

L'ORDRE PHILOSOPHIQUE

COLLECTION DIRIGÉE PAR ALAIN BADIOU
ET BARBARA CASSIN

Du même auteur

AUX MÊMES ÉDITIONS

Trajectoire inverse
I. Almagestes, 1964 – II. Portulans, 1967

Théorie du sujet
coll. « L'ordre philosophique », 1982

Peut-on penser la politique ?
1985

L'Être et l'Événement
coll. « L'ordre philosophique », 1988

Manifeste pour la philosophie
coll. « L'ordre philosophique », 1989

Le Nombre et les nombres
coll. « Des travaux », 1990

CHEZ D'AUTRES ÉDITEURS

Le Concept de modèle
Maspero, 1969

Théorie de la contradiction
Maspero, 1975

Le Mouvement ouvrier révolutionnaire
contre le syndicalisme
Potemkine, 1976

De l'idéologie
en collaboration avec F. Balmès
Maspero, 1976

Le Noyau rationnel
de la dialectique hégélienne
en collaboration avec L. Mossot et J. Bellassen
Maspero, 1978

La « Contestation » dans le PCF
Potemkine, 1978

L'Écharpe rouge, romanopéra
Maspero, 1979

Jean-Paul Sartre
Potemkine, 1980

Rhapsodie pour le théâtre
Imprimerie nationale, 1990

D'un désastre obscur
Éditions de l'Aube, 1991

ALAIN BADIOU

CONDITIONS

Préface de François Wahl

ÉDITIONS DU SEUIL
27, rue Jacob, Paris VI^e

ISBN 2-02-018259-9

FRANÇOIS WAHL

Le soustractif

Lorsque nous sommes convenus de rassembler ici la plupart des conférences et interventions dans des colloques prononcées par Alain Badiou depuis *L'Être et l'Événement,* tous textes qui constituent autant d'avancées considérables et ne sauraient, pour l'intérêt de chacun, rester éparpillés, nous avons projeté que je m'y introduise par une préface. Ne serait-ce que pour ponctuer vingt-cinq ans de travail commun. Je devrais, en toute rigueur, m'excuser de la taille que cette préface a prise. Mais rien n'est plus vain que ces *introïts* qui délivrent un semblant de lumière, parce qu'ils ne s'entendent en vérité qu'une fois la lecture et le travail du livre achevés. Davantage : la philosophie ne tolère pas – ne devrait pas tolérer – le « prélèvement » de concepts ; le mouvement, l'articulation, la déduction d'un texte où le concept apparaît, ou bien on en retrouve et en assume le cours, le tissé, ou bien il n'y a plus que conversation de café philosophique. Enfin, une difficulté particulière tenait ici à ce que nombre des interventions réunies – en apparence de lecture aisée – font référence au vocabulaire, et donc à l'appareil, de *L'Être et l'Événement,* en sorte qu'on n'en aurait qu'une lecture incomplète si n'était pas rappelé ce qu'il faut bien nommer le système qui fait ici arrière-plan.

J'ai résolu de reparcourir d'abord le grand livre, en m'arrêtant sur tout ce qui sera repris, voire réélaboré ici ; et donc sans prétendre éviter, sur certains points, de faire l'impasse. Je tenterai de noter ensuite ce que les présents textes apportent de neuf, traitant – comme ils font tous – du rapport de la philosophie à ses « conditions ». Enfin, préparé par des années d'échange d'objections et de réponses, je dirai au moins l'un des points sur lesquels Badiou ne me convainc pas encore tout à fait ou, plus sérieusement, où il semble en difficulté. Moyennant quoi, j'aurai satisfait au plan trinitaire qu'il affectionne.

I

Passés les inventaires académiques, il y a deux styles de définition de la philosophie : l'un est *descriptif,* l'autre *fondateur.* Gilles Deleuze vient de donner un exemple du premier, par une sorte de mise à nu du travail philosophique d'où il fait découler les traits spécifiques de la philosophie elle-même[1] ; Badiou[2] a assumé tous les risques du second : philosophie il n'y a que sous condition d'une pensée de l'*être,* construite selon un procès systématique, prenant en charge les refontes contemporaines de la rationalité, et qui permette de prononcer, à son terme, ce qu'il en est aujourd'hui de la *vérité.* Le rapprochement peut paraître incongru : Deleuze sauve Bergson par Nietzsche, Badiou sauve Platon par Cantor. Mais tels sont les points de convergence, et telles les oppositions, qu'une confrontation ferait ressortir en plus d'un lieu le noyau de la pensée de Badiou : telle qu'à l'épouser de très près on laisserait échapper ce qu'elle est d'abord de très loin.

Deleuze et Badiou procèdent à première vue sur des voies parallèles, d'opposition à ce qu'on pourrait tenir pour une *koinè* contemporaine. Il n'est pas vrai que nous assistions à une « fin » de la philosophie : celle-ci a toujours été et reste spécifiée par ses *procédures d'opération,* qui la distinguent radicalement de la science (plus généralement, de la connaissance des états de fait) comme de l'art (Badiou ajoute : de la politique et de l'amour). Deleuze assigne à la seule philosophie « l'art de former, d'inventer, de fabriquer des

1. *Qu'est-ce que la philosophie ?,* en collaboration avec Félix Guattari, 1991 [titre abrégé : QP].

2. *L'Être et l'Événement,* 1988 [titre abrégé : EE] ; *Manifeste pour la philosophie,* 1989 [titre abrégé : M].

concepts[3] » ; Badiou, tout en lui déniant la création de vérités, lui assigne d'assurer seule la compossibilité des vérités produites par les quatre procédures qu'on a dites – seules elles-mêmes à produire des vérités : procédures qui sont alors autant de « conditions » pour la philosophie. D'être philosophiques, ces opérations sont, pour tous deux encore, *immanentes :* immanentes à la seule pensée, sur la base de ce qui se « présente » à elle, et à l'exclusion de tout en-deçà ou au-delà d'obscurité qui ferait nuit pour la pensée. Davantage : il n'est pas vrai que la philosophie achève, d'un geste suprême ou transcendant, le compte des Uns où se résume l'expérience ; ce serait son désastre ; car si ce qu'elle a à penser est le fond, la donation ou l'être, ce qu'il lui revient d'asserter est la multiplicité, le multiple de multiples, la multiplicité pure : le *sans-un.* Dès lors, il n'est pas vrai que la philosophie soit sous condition de la *langue* comme transcendantal pour la pensée : toujours menacée pour l'un d'argumenter en propositions, pour l'autre de refléter l'état d'une situation – soit : ce qui la boucle sans reste –, la langue n'accède au multiple pur que d'être *forcée ;* le philosophe passe par la langue, mais la déplace chaque fois par le coup de dés d'une nomination indéductible. Enfin, il n'est pas vrai que le Vrai ait rien à voir avec la *référence,* objet du savoir : il procède d'une décision, fait *événement,* acte lancé, supplémentaire, mais aussi bien (dira Badiou) soustractif pour ce qu'il décompte.

Après quoi, les chemins divergent. Deleuze décrit une pratique dont le maître-mot est la *création de concepts* « autoposés » mais fluides, condensés d'une pluralité de composantes qui se remodèlent selon que s'y déplacent les lieux d'intensité ; création qui ne se peut imager que comme celle d' « un point en état de survol, à vitesse infinie[4] ». Celui-là seul est philosophe, qui construit et articule des concepts consistants ; mais cette construction est un art, les concepts « des centres " non discursifs " de vibrations[5] », et l'on ne peut « trancher » entre des concepts dès lors que se trouvent différer les

3. *QP,* p. 10.
4. *QP,* p. 36, 26.
5. *QP,* p. 28.

carrefours de problèmes auxquels ils tentent de répondre. Les concepts, assurément, se distribuent — sans s'ajuster — sur un diagramme ou plan — traversé de mouvements courbes, parcouru par la pensée aller et retour —, « réserve d'événements conceptuels[6] » ; mais ce plan, tout en ne restant pas hors de la philosophie — pour quoi il sera dit « plan d'immanence » —, est préphilosophique, intuitif, témoigne de ce que « les concepts renvoient eux-mêmes à une compréhension non conceptuelle[7] ». Il ne saurait être plus clair que Deleuze s'est assigné de décrire le procès du travail philosophique, de tenir la pensée dans le *mouvement* — autre mot clef — de son élaboration ; il est non moins clair que, ce faisant, il a modelé le philosophique sur la factualité de sa production, configuré ce dont la pensée fait création sur le mouvant de sa pratique, élevé le trajet au rang de définition du projet.

Le maître-mot de Badiou est *Vérité :* c'est dire que, si lui aussi entend articuler les procédures par lesquelles elle est produite, celles-ci n'ont rien à apprendre du mouvant de la pensée ; il s'agit de ce qui peut s'établir comme *discours* vrai, des conditions auxquelles celui-ci peut advenir, par la mise en œuvre de l'opérateur de déduction. Et ce sera au prix d'une refonte radicale, dès lors que Badiou s'accorde au moins avec Deleuze pour opposer vérité et savoir référentiel : l'objectif est de déterminer les procédures *rationnelles* pour un énoncé de vérité qui ne doive plus rien aux catégories de l'épistémologie : soit à l'acquis d'un discernement. Objectif pour lequel Badiou démontrera qu'il doit tenir — c'est en somme le tout de son entreprise — les deux branches de cette pince paradoxale : un *mathème de l'indiscernable.*

Mathème dans l'acception la plus stricte du mot. S'il y a un avant de la philosophie, un préphilosophique qui se tient du dehors à l'intérieur de la philosophie, c'est l'*ontologie :* or la science de l'être avant toute qualité, la science de l'être-en-tant-qu'être, c'est depuis toujours — depuis Platon — et ce ne peut être que la *mathématique.* Et la mathématique, telle que la refond la théorie des ensembles, ne connaît que le multiple sans fond, multiple de multiples : il en faut

6. *QP*, p. 39.
7. *QP*, p. 43.

conclure que l'être « tel qu'il advient à la présentation[8] », c'est le multiple pur, « *inconsistant* » au regard de tout ce qui consiste, de se compter pour Un. Mais le multiple pur, à son tour, s'il inconsiste, s'il est de soi imprésentable (il n'y a présentation que de structures, de multiples comptés-pour-un), ne peut être que tissage du rien de compte : soit de l'ensemble *vide*, auquel rien n'appartient, qui n'est multiple de rien ; d'où il faut à nouveau conclure — axiome de l'ontologie — que c'est par le vide qu'une situation est suturée à son être ; ou que, partout inclus, « le vide est le nom propre de l'être[9] ». Symétriquement, en quelque sorte, poser « un » infini — comme l'a fait toute la tradition onto-théologique — serait revenir en arrière : la théorie du multiple ne connaît que des *infinis* d'infinis, sous la forme, radicalement neuve, des ordinaux « non successeurs », « Autres, de ne pouvoir jamais dire l'encore-un qui succède à un autre[10] ». Axiomatiquement différents des ensembles finis ils sont, mais c'est en eux que se dit la puissance de la répétition, d'où ce retournement spectaculaire : le concept de fini est second, dans la rétroaction de celui d'infini. S'ensuit naturellement — second axiome de l'ontologie — que l'être est infini, et seul à l'être.

Ce premier exposé (taillé à la serpe) ne permet pas de doute sur ce qu'est pour Badiou la philosophie : elle ne tient rien pour préacquis mais doit *se* fonder, et cette fondation radicale ne peut être tentée que par l'ontologie. Que celle-ci, à son tour, n'ait d'autre assise où se fonder que la mathématique entraîne une double conséquence : d'une part, il revient au philosophe de dire la « dignité ontologique[11] » de ce que les mathématiciens se contentent de mettre au travail ; d'autre part, de se trouver tenu dans l'ordre du mathématique impose au philosophe un « socle de rationalité[12] » dont il ne pourra se départir, alors même qu'il sera confronté aux chicanes extrêmes du rationnel.

Ce qui veut dire d'abord — loi de toute ontologie conséquente —

8. *EE*, p. 32.
9. *EE*, p. 72.
10. *EE*, p. 174.
11. *EE*, p. 21.
12. *EE*, p. 9.

une exploration rigoureuse des chicanes du multiple lui-même : soit de ce qui le compose ; or, comme on sait, les éléments — qui lui « appartiennent » — sont eux-mêmes composés de sous-ensembles — de parties « incluses » — qui se déploient à leur tour selon la même loi transitive, en un tissu homogène et stable : du moins en va-t-il ainsi des multiples « normaux », les *ordinaux*, « concept [qui] vertèbre littéralement toute l'ontologie[13] » ; mais le philosophe ne saurait s'en tenir à ce bel ordre : car, par un effet de dissymétrie qui ne sera pas sans conséquences, l'ensemble des parties d'un multiple s'avère « plus grand » que lui ou en *excès ;* davantage : le multiple, ce sont aussi des ensembles *a-normaux* ou d'exception, ou instables, dont certains éléments ne composent pas à leur tour un sous-ensemble ou dont certaines parties ne sont pas présentées comme éléments ; objets d'une « typologie de l'être », nouvelle figure, « latente », du vide et condition de tout ce que le philosophe, franchie la barre du « il y a », aura à fonder. Enfin, l'ontologie, on l'aura remarqué, déploie de part en part une axiomatique, ce qui veut dire aussi, Badiou y insiste, chaque fois une décision : responsabilité de la pensée au regard de la systématique qu'elle construit.

Ainsi, de Deleuze plaidant pour la mobilité des concepts où s'image celle de la pensée, à Badiou prenant assise dans la raison ensembliste comme ce où se déploie le Réel (avec ce qu'il comporte d'impasse) pour la pensée, ce sont plus que deux définitions aléatoires du discours philosophique qui s'opposent : Badiou noue la philosophie comme ontologie à la forme *princeps* du discours rationnel, et là même où ce discours est en voie de se refondre, pour se *déclore* — faire « trou » — au vide, à l'exception et à l'infini.

Les passerelles n'en sont que plus intéressantes. Tous deux révoquent l'Un et la structure par quoi une situation (dans le langage de Badiou) est mise sous le régime du compte ; mais le multiple pur est pour Deleuze synonyme de chaos, il s'*ordonne* pour Badiou entre le zéro de l'ensemble vide qui ne cesse de le meubler et l'ensemble infini qui dit la puissance propre, fût-ce outre-succession,

13. *EE*, p. 152. Sur le concept d'ordinal, cf. également *Le Nombre et les nombres*, II, 7 et 8.

de la répétition. Tous deux assertent, en un geste athéologique, l'immanence de l'infini ; mais du sein de cette immanence rien ne se présente pour Deleuze que par la rencontre de deux multiples qu'il faut supposer déjà donnés, tandis que Badiou *déploie* l'être, présentation de toute présentation, sur la seule mise en œuvre des axiomes ensemblistes. Mais, surtout, il est manifeste que l'infini, pour Deleuze, est sans autre, qu'il circule infiniment à l'intérieur de lui-même, qu'il est en quelque sorte plein ; les deux axiomes ontologiques de Badiou, en indexant le multiple du vide et en repérant dans l'infini une exception à la succession, articulent le mathème de l'être sur ce qu'il faut reconnaître — c'est un thème qu'on ne quittera plus — comme une double *soustraction.*

Rien n'illustre mieux tout cela que la lecture qu'ils font l'un et l'autre de Spinoza. Deleuze : c'est « le devenir-philosophe infini[14] ». Pourquoi ? Parce qu'il a entièrement tenu la pensée à l'intérieur du plan d'immanence comme « Un-Tout », et qu'il a su le décrire comme « parcouru par les mouvements de l'infini, *rempli* par les ordonnées intensives ». Badiou : Spinoza a bien conscience qu'il n'y a que du multiple de multiples, mais, parce qu'il « *forclôt le vide*[15] », il ne peut que reconduire l'Un : dans la métastructure de la substance. Seulement, qu'on ne puisse penser le multiple en faisant l'économie de l'errance du vide, Spinoza, malgré lui, l'atteste : par l'impossibilité où il est de combler le passage de l'infini (substance et modes infinis) aux modes singuliers finis ; par où, même chez Spinoza, « le vide s'avère inéluctable, comme stigmate d'une faille de la présentation entre l'être-en-tant-qu'être substantiel et sa production immanente finie[16] ». Penser le multiple dans la rigueur de son mathème aura porté ses fruits : il n'y a d' « il y a » que sous condition du vide et il n'y a d'infini que sous condition qu'il y en ait à l'infini.

La philosophie proprement dite « circule » entre l'ontologie qu'elle a élevée à la pensée et l'ensemble des procédures qui

14. *QP,* p. 50 et 59.
15. *EE,* p. 130.
16. *EE,* p. 133.

produisent des vérités — redisons-le : depuis toujours, il n'y en a que quatre : science, art, politique et amour ; ensemble nécessaire, et nécessairement complet, pour que la philosophie, *en après-coup*, advienne. C'est dire qu'elle a pour enjeu de « configurer, dans un exercice de pensée unique, la disposition époquale [...] d'un moment des vérités [17] » ; mais il faut aussitôt ajouter qu'elle ne le peut sans mettre au jour, par une « torsion réfléchissante [18] », le type d'*être* de *la* Vérité ; et que si les procédures de vérité la conditionnent, c'est pour autant qu'elles sont le lieu d'une crise époquale de la Vérité. Or, de la théorie du multiple à la psychanalyse, en passant par le poème post-hölderlinien et la politique post-marxiste, il est patent que ce qui s'avance comme « vérités » vient *en excès :* en excès du savoir, c'est-à-dire de la règle selon laquelle tous les multiples d'une situation se laissent discerner et classer (et nommer : c'est ce que Badiou appelle la « langue de la situation ») sous le concept de leurs propriétés. Il y a crise aujourd'hui — et donc enjeu pour la philosophie — de ce que la vérité s'avère avoir affaire à ce que le savoir interdit : « le " quelconque ", la partie innommable, le lien sans concept [19] ». Par où l'excès se retourne, de ce qu'il fait *trou* dans le savoir.

Il résulte de là que, si mathème de la Vérité il y a — à entendre nécessairement : mathème de ce qui spécifie un opérateur de vérité *au regard de l'être* —, il devra se construire en deux temps.

Premier temps : les vérités, faisant date, appartiennent à l'histoire, elles ont pour condition des *événements.* De l'événement, il faut donc élaborer le *concept,* et Badiou va le faire d'une manière frappante : un événement ne se situe jamais dans la globalité de la situation où il apparaît, il est « local », il a un « *site* » [20], il fait advenir à la situation — il « présente » — des éléments qui n'y étaient pas présentés, sauf dans l'opacité de son site. De là résulte qu'« un site n'est " événementiel " [...] que dans sa qualification rétroactive

17. *M,* p. 16.
18. *M,* p. 19.
19. *EE,* p. 319.
20. *EE,* p. 195 et 197.

par l'événement[21] » : autrement dit, l'événement *ne s'avère que par lui-même ;* la venue de l'invisible au visible est suspendue au geste d'une *intervention,* pari diagonal sur l'appartenance du multiple événementiel à la situation, décision aléatoire condensée dans le choix d'une *nomination* surnuméraire au regard de la langue de la situation, et la mise en œuvre d'un « dispositif qui sépare dans l'ensemble des multiples présentés ceux qui dépendent de l'événement[22] » : c'est ce que Badiou appelle la « *fidélité* » à l'événement.

Une fois le concept ainsi articulé, la condition d'*être* de l'événement devient assignable, même si elle est paradoxale. Nous l'avons vu : parce que, dans un multiple qui appartient à la situation, sont normalement inclus des sous-multiples ou parties, il est facile de concevoir — et démontrable[23] — qu'existent des termes hors norme, indécomposables, dont ne se laissent pas appréhender les parties : le site est de ce type. Il en résulte aussitôt qu'il se révèle, si je puis dire, éminemment ontologique, en ce qu'il ouvre sur le rien, l'inconsistance : il est en somme « *au bord du vide* » ; dans sa précarité, l'être ad-vient. Encore faut-il, cette précarité, que l'événement l'assure, et puisqu'il ne s'assure que par lui-même, il faut dire — second pas — que les multiplicités événementielles « ont la propriété d'*appartenir à elles-mêmes*[24] » : ce que, comme on sait, la théorie du multiple — donc l'ontologie — interdit ; dès lors, l'être n'a rien à dire sur l'événement, qui appartient à « *ce qui n'est pas l'être-en-tant-qu'être* » — ce qui ne veut pas du tout dire que l'événement, lui, n'ait rien à dire sur l'être. Il faut tenir du même mouvement que le site ouvre sur l'être et que l'événement, à l'inverse, en commandant la récollection des éléments du site sous le filtre de son signifiant surnuméraire, « exhibe l'éclat du trait-d'un[25] ».

Il ne reste plus alors qu'à construire le *mathème* de l'événement, comme premier temps du mathème de la vérité : « L'événement fait

21. *EE,* p. 200.
22. *EE,* p. 257.
23. Sur la démonstration de ce qu'il y a toujours excès des sous-ensembles (inclusion des parties) sur les éléments (appartenance), ou « théorème du point d'excès », cf. les Méditations 7, 8, et 26.
24. *EE,* p. 99.
25. *EE,* p. 212.

un-multiple d'une part de tous les multiples qui appartiennent à son site, d'autre part de l'événement lui-même[26]. » Seulement, il faut bien voir que l'événement n'étant jamais qu'au futur antérieur, je ne puis jamais dire, en quelque sorte par avance, du point de la situation, qu'il appartient (ou non) à celle-ci : il est correct d'assumer que le mathème de l'événement est mathème d'un *indécidable*.

La confrontation de cette fondation — comme « illégalité » — de l'événement, et partant de l'histoire, avec le concept de virtuel, concept auquel tous les autres chez Deleuze manifestement s'articulent, éclairera ce que sont pour Badiou et la constitution du *temps* et celle du *Deux*.

Ayant défini le chaos « moins par son désordre que par la vitesse infinie avec laquelle se dissipe toute forme qui s'y ébauche [...] un vide *qui n'est pas un néant, mais un virtuel*[27] ». Deleuze se place dans l'immanence d'un devenir que la pensée peut seulement ralentir — c'est ce que fait la science, par la construction de fonctions dont les arguments sont des variables indépendantes — ou au contraire chercher à rejoindre par approximation de sa vitesse — c'est ce que fait la philosophie : « garder les vitesses infinies tout en gagnant de la consistance, en donnant une consistance propre au virtuel[28] ». C'est cela que Deleuze appelle assez énigmatiquement « événement[29] », « pur sens qui parcourt immédiatement les composantes » et, en gardant le mouvement infini, « reconquiert une puissance immanente de création »[30]. On voit là comment, dans un continuum d'actualisations de virtuels, le temps ne peut que se laisser configurer par deux découpes, sur deux vecteurs de sens contraire, au plus près de l'actuel, au plus près du virtuel, et qui ne cessent de se croiser.

Badiou, lui, parce qu'il tient en main et l'*actualité* du multiple « normal » et le caractère *paradoxal* du multiple événementiel,

26. *EE*, p. 200.
27. *QP*, p. 111.
28. *QP*, p. 112.
29. *QP*, p. 120.
30. *QP*, p. 137 et 133.

fonde deux *modes* du temps, opposés par leur statut ontologique : celui de la *nature* et celui de l'*histoire*. La nature étant stable, consistante, composée de multiples de sous-multiples qui se laissent à l'infini compter-pour-un[31], son temps ne concerne pas l'ontologue : il est simplement « coextensif à la structure[32] ». Parce que l'événement, en revanche, atteste qu'il peut y avoir « du nouveau dans l'être[33] », parce qu'il est chaque fois un pari sur l'être[34], il investit l'histoire d'une dimension ontologique. Impliquant la rencontre du site, l'intervention et la fidélité, il ne peut faire exception du temps ; mais c'est un temps qui lui est propre, celui d'une récurrence où l'événement, une fois de plus, ne s'assure que de l'événement. Car l'intervention, choix illégal, tomberait dans l'impensable s'il n'y avait *déjà* de l'événement, les conséquences attestées d'autres événements (sans premier assignable). Elle ne peut être que « le trait tiré d'un multiple paradoxal déjà circulant à la circulation d'un autre[35] ». Ainsi, « la théorie de l'intervention est le nœud de toute théorie du temps[36] ». Temps ponctué d'événements, temps d'une suite d'écarts entre des advenues de l'être au sein de la structure qui compte la situation.

C'est ici que se pose le problème du Deux. Pour Deleuze, il est un *réquisit* de départ : « *Les* multiplicités, il en faut au moins deux », car « la multiplicité, c'est précisément ce qui se passe entre les deux »[37]. Rien, sans quoi, n'adviendrait, toute actualisation survenant sur le fond du mélange et de la connexion. La pure multiplicité de l'ontologie ne permettrait pas, selon Deleuze, de décrire le règne des différences, qui instituent aussi bien les états de choses que les formes de la pensée, où le concept et la fonction ne se définissent, à leur tour, que par la contrariété de leur mouvement[38].

31. *EE*, Méditations 11 et 12.
32. *EE*, p. 232.
33. *EE*, p. 231.
34. *EE*, p. 232.
35. *EE*, p. 232.
36. *EE*, p. 232.
37. *QP*, p. 144.
38. En choisissant comme point de distanciation la rencontre entre deux définitions du philosophique qui s'accordent sur une série d'énoncés cruciaux mais qui diffèrent radicalement sur le sens à leur donner, depuis le cadre où les fonder, je

Badiou, lui, n'a besoin de tirer le Deux de l'anonymat du multiple que de l'exception d'être de l'événement, mais c'est pour lui reconnaître une fonction décisive dans la fondation du soustractif. Puisque le mathème de l'événement inscrit qu'il s'appartient à lui-même, il faut qu'il soit compté *deux fois*. Non comme on dit : deux fois Un, mais parce qu'il s' « interpose » – il interpose sa nomination surnuméraire – entre son site et lui-même[39] ; « un événement est un *intervalle* plutôt qu'un terme, il s'établit [...] entre l'anonymat vide que borde le site et l'en-plus d'un nom[40] ». Chaque événement, comme événement de l'être et comme suspendu à une antériorité d'événements, se décide au prix d'une duplication. L'événement est « ce dont se fonde la maxime " il y a du Deux "[41] ». Ce qui pourrait encore s'écrire : il n'y a histoire que pour autant qu'au défaut de l'Un se décide le Deux.

Second temps : puisqu'une vérité est le « résultat » d'une procédure événementielle, sa *définition* devra répondre à un quintuple réquisit : c'est toujours la vérité d'*une situation,* celle où l'événement a son site ; elle n'est pas une désignation exacte, achevée, une construction guidée par la structure, pour laquelle les noms sont à disposition : rappel de ce qu'elle est *soustraite au savoir,* qu'elle « traverse » ; elle est une « production *singulière*[42] », celle d'une rencontre poursuivie dans la fidélité de l'intervention ; elle est par définition la production d'un *multiple,* sans quoi elle n'aurait rien à dire de l'être et serait elle-même en défaut d'être ; ce multiple est par essence – ce sera le trait décisif – *indiscernable* dans la situation,

---

n'entendais pas prêter un relief particulier à la brève discussion que Deleuze amorce des textes de Badiou. Car il semble bien que, au moins dans le détail, il y a là maldonne : il est impossible de reconnaître Badiou dans la reconstruction que Deleuze en fait. Cette sorte de tache aveugle, inhabituelle chez Deleuze, qui explicite d'ailleurs son embarras, n'empêche évidemment pas que soient disposés tout au long du livre les arguments d'un débat dont on pourrait aussi bien dire qu'il l'occupe tout entier.

39. *EE,* p. 203.
40. *EE,* p. 228.
41. *EE,* p. 229. Cf. aussi *M,* p. 63 et 70.
42. *M,* p. 86.

il ne cesse jamais de l'être (sous peine de retomber au savoir) : on dira qu'il est, comme vérité de la situation, *générique*, pour ce qu'il rassemble des termes qui n'ont entre eux rien de commun, fors d'appartenir à la situation.

C'est, en dernière instance, assumer que la Vérité est « la vérité de *l'être-en-tant-qu'être*[43] » ; car ce qui sera mis ici en jeu, c'est le théorème crucial du multiple – sa loi et son impasse : ce qui lui donne statut de Réel – qui pose l'excès inassignable des parties d'un ensemble à ses éléments : soit le principe de l'« *excès errant* ». Ainsi le générique n'est-il pas autre chose que la mise en œuvre consistante de l'excès, l'enquête fidèle sur ce par quoi l'être supplémente « évasivement[44] » toutes les déterminations encyclopédiques du savoir d'une situation : la procédure à hauteur d'être. « Une vérité est cette consistance minimale (une partie, une immanence sans concept) qui avère dans la situation l'inconsistance qui en fait l'être[45]. »

S'ensuit, pour en construire le *mathème*, à maîtriser cet oxymore : « Un concept *discernable* de ce qu'est une multiplicité *indiscernable*[46]. » Ce qui est là en cause est la compatibilité du concept philosophique de la Vérité avec l'ontologie mathématique : nous savons déjà que celle-ci ne peut que s'interdire la procédure générique comme événementielle ; au moins faudrait-il s'assurer que, du point même de la théorie du multiple, il est *possible* de « parler d'une partie indiscernable d'un multiple quelconque[47] ». La construction existe[48], et ce qui mérite d'en être retenu ici est qu'elle retrouve, au domaine propre de la mathématique, le schème de l'événement : on prend comme « situation » un multiple dénom-

43. *M*, p. 61.
44. *M*, p. 313.
45. *M*, p. 90.
46. *M*, p. 60.
47. *EE*, p. 376.
48. C'est la construction de P.J. Cohen, où Badiou voit l'achèvement de la théorie des ensembles, qui doit y renoncer à déployer le corps entier des multiples (p. 22) – et, pour le philosophe, la résolution du problème des indiscernables. Si je me suis permis plus haut de tailler à la serpe, je devrai cette fois franchir en blindé une ligne Maginot.

brable ; sa langue désigne naturellement des multiplicités discernables ; l'intervention, c'est le choix d'un nom – d'une lettre – pour l'indiscernable éventuel – le lecteur du présent recueil comprendra bientôt pourquoi Badiou choisit en guise de lettre l'idéogramme de la féminité – ; le Deux revient, avec un nouveau multiple pris dans le premier – la situation –, donc discerné, qui devra à la fois constituer la substance – le *matériau* – de l'indiscernable – lequel en sera une partie – et renseigner par sa structure sur les *conditions* auxquelles l'indiscernable devra obéir – pour être indiscernable – ; la fidélité est l'enquête ordonnée sur ces conditions, qui vont se *dominer* – s'inclure et se préciser – les unes les autres ; la structure d'un ensemble générique apparaît alors : c'est celui qui n'a pas de propriétés discernantes parce qu'il a « au moins un élément en commun avec *toutes* les dominations[49] » alors même qu'entre elles elles s'excluent : indiscernable il est, de ce qu'il contient « un peu de tout ».

Après quoi reste à démontrer que cet ensemble indiscernable, acquis qu'il se laisse penser, *appartient* bien à la situation, autrement dit, dans la langue de l'ontologie, qu'il *existe;* c'est ce que Badiou appelle l'argument ontologique de l'indiscernable. Nous savons qu'il n'appartient pas au multiple dénombrable qui constituait la situation de départ, puisqu'il n'y est pas présenté ; il faut donc qu'il appartienne à une nouvelle situation, créée par son adjonction à la première et qu'on appellera « extension générique ». Une fois de plus, la procédure devra avoir pour opérateurs des noms. On va prendre dans la situation dénombrable des noms – ce sont des multiples comme les autres – qu'on va charger de désigner les éléments hypothétiques de l'extention par l'indiscernable : la seule ressource pour le faire est de les combiner à l'une des conditions de l'indiscernable ; ils se trouveront ainsi *référer* à ce dernier et référeront, pris tous ensemble, à tout multiple de l'adjonction indiscernable – sans, bien entendu, qu'on puisse dire chaque fois lequel – ; non seulement ils constituent « une langue pour l'innommable[50] », mais ils appartiennent *à la fois* à la situation discernable

49. *EE*, p. 406.
50. *EE*, p. 413

et à son extension par l'indiscernable : ce dernier, sans avoir rien perdu de son évasivité, se trouve fondé dans son existence, du sein même de ce à quoi il s'adjoint. Traduisons : *en être,* la Vérité – le générique –, reste interdite de ce qu'elle tient à un signifiant surnuméraire, mais *son être* même est désormais possible de ce que son existence se laisse – comme il convient – « indiscerner[51] » dans la situation.

Cette difficile passe par le mathème était nécessaire – elle constitue pour Badiou le cœur de son entreprise – parce qu'elle seule autorise les vérités, en en légitimant les procédures, à dire quelque chose sur l'être; elle autorise les vérités à dire l'excès errant de l'être, où s'avère une fois de plus son caractère soustractif.

Au fil de ce débat, Badiou a tranché sur deux problèmes mémorables, liés, mais qui l'opposent respectivement à Cantor et à Leibniz. Si le premier a décisivement montré que toutes les multiplicités sont désignables par leur édification ordonnée à partir de l'ensemble vide, il a buté contre l'illusion d'une résolution du problème du *continu :* dont nous pouvons au contraire tenir pour acquis que le type de multiplicité, tenant au rapport entre les éléments d'un ensemble et l'ensemble de ses parties, ne se laisse pas « prescrire[52] » ; mais que s'il y a là une impasse de l'ontologie, elle a son mathème, qui est celui de l'indiscernable. Le second, parce qu'il avait fait de Dieu « la langue complète[53] », a pu affirmer « qu'il n'y a point dans la nature deux êtres réels absolus indiscernables » ; la doctrine du générique montre qu'il n'y a pas de langue complète – le « constructivisme » est réfuté –, que l'*indiscernable* se laisse penser et qu'il peut « exister[54] ».

Une fois de plus, les choix de Badiou s'éclairent par leur confrontation avec ceux de Deleuze, et cette fois sur le mode d'une discussion explicite. Si Deleuze, nous n'avons cessé de le voir, est un penseur du continu, c'est d'un continu que Badiou qualifiera (par

51. *EE,* p. 425. Pour l'ensemble de cet exposé, cf. p. 394 et la Méditation 34.
52. *EE,* p. 12.
53. *EE,* p. 353.
54. Cf. l'ensemble de la Méditation 30, « Leibniz ».

opposition au mathématique) d' « organiciste[55] », un tout élastique d'extensions et de contractions à base d'intensions. L'ontologie, elle, ne connaît le continu que comme supplément qui, bien qu'anonyme, et quelconque, est homogène à la composition du multiple ; c'est un supplément que sait appréhender la théorie du multiple : à la fois inscrit à son principe par le théorème du point d'excès et rejoint par la pensée sous la condition d'être paradoxalement suspendu, comme énoncé non de savoir, de vérité, au geste du Deux.

Deleuze, même dans *Le Pli,* répugne à user du concept très métaphysique d'indiscernable, et se tient au « singulier » ; il est clair que le concept-événement est un singulier incorporel, dont chaque composante à son tour « ne doit être appréhendée ni comme générale ni comme particulière mais comme une pure et simple singularité [...] qui se particularise ou se généralise[56] » ; dans leur ralenti, les fonctions scientifiques désignent des références-actualisations qui sont autant d'individuations matérielles : « singularités en tant qu'elles entrent dans des coordonnées[57] » ; à vrai dire, ce sont dans les deux cas — très leibniziennement — des points de vue, là « personnage conceptuel », ici « observateur partiel[58] ». La réplique de Badiou est éclairante : pour les états de choses ou faits, on peut raisonnablement soutenir que « le train du monde n'expose, en général, que de la *généralité*[59] » ; ce qui est assurément *singulier,* et se distingue comme tel, c'est la procédure générique : non comme un point de concentration du tout, mais comme une supplémentation hasardeuse au multiple.

Dira-t-on enfin que, de ce que, pour Deleuze, demeure toujours en deçà un fond sombre de potentiel inactualisé, s'y désigne le site de l'*indiscernable ?* Non, car il s'agit seulement de ce qui n'est pas venu à être discerné, de ce qui n'a pas trouvé son point de vue ; et l'on comprend mieux, par comparaison, quelle scission porte chez

55. Compte rendu critique du *Pli, Annuaire philosophique 1988-1989,* p. 166.
56. *QP,* p. 25.
57. *QP,* p. 144-145 ; cf. aussi p. 116.
58. *QP,* p. 122.
59. *Annuaire,* p. 167.

Badiou le concept de l'indiscernable, acquis pour la pensée, mais comme impasse de l'être même : ce qui d'aucune façon ne signifie qu'il n'est pas, mais bien qu'il n'est saisi – mieux vaudrait dire inassigné – qu'au risque infini d'une intervention.

Nous voici prêts à comprendre où s'inscrit pour Badiou la trace du *sujet,* sans l'instance duquel, cela va de soi, il n'y aurait pas d'intervention. La trace, car c'est la procédure générique *seule* qui atteste du sujet : comme elle, avec elle, il est aléatoire, rare, singulier, qualifié (selon la procédure qu'il supporte : amoureux, poète, savant ou politique). « La loi n'enjoint pas qu'il y ait du sujet », il est une « configuration *excédentaire* de la situation[60] ». Toujours « local », il est « ce dont une vérité se soutient[61] ». Concrètement, l'acte, l'intervention-sujet – plutôt que : du sujet – est l'enquête lancée entre la rencontre du site événementiel, le nom surnuméraire, et la situation : enquête hasardeuse, finie, mais fidèle : le sujet est un militant. Militant d'une vérité à venir, dont il n'a pas le savoir. Il est « à la fois le *réel* de la procédure et l'*hypothèse* de ce que son inachevable résultat introduirait de nouveauté dans la présentation[62] ». *Son nom* reste comme le signifiant – insignifiant – du Deux où opère l'aventure d'une vérité.

Prenons une dernière fois le recul de la différence : Deleuze dirait que l'intériorité – il n'aime guère parler de sujet – est repli, condensation du multiple extérieur, au fond « égale au monde dont elle est un point de vue[63] ». D'où cette formulation saisissante dans son mouvement double : « C'est le cerveau qui dit Je, mais Je est un autre[64]. » Badiou, dont la fidélité est cartésienne, destitue le sujet de la substance, qui est une catégorie du savoir, mais lui restitue l'*effectuation* d'une quête que rien – aucune loi – ne contraignait, là où une décision est en suspens : sa figure et indissociable de l'advenir de vérités.

60. *EE*, p. 430
61 *EE*, p. 429.
62. *EE*, p 438
63. Formulation de Badiou, dans l'*Annuaire*.
64 *QP*, p. 199

Cela reconnu, quel *type d'être* assigner au sujet ? Pas plus que la Vérité, il ne saurait échapper à l'interdit prononcé sur l'événement par l'ontologie. Mais, comme celle de la Vérité, on attend que son existence ne soit pas incompatible avec l'ontologie. Et, comme pour la Vérité, le nœud sera l'existence, dans la situation ontologique de départ, de conditions qui permettent au sujet de circuler sans arbitraire du savoir à chaque production générique : de se prononcer, *depuis la situation,* sur la légitimité – la *véridicité* – de ce qui aura été produit par son intervention. Disons que, si la réponse est assurée, on tiendra du même coup la « substructure ontologique[65] » du sujet. On demande donc : sous quelle condition un sujet, instance finie d'une procédure infinie, peut-il s'assurer, du sein du savoir, qu'un énoncé de vérité « aura été » véridique ? La réponse est : il suffit qu'existe dans la situation un terme dont la relation à l'énoncé de vérité, une fois celui-ci produit, soit, elle, discernable. On dira que ce terme a *forcé* l'énoncé à être véridique, tranchant sur le statut de l'indiscernable depuis le champ du savoir.

Ce concept du *forçage* va donner naissance, par un dernier développement, à une théorie modale de la preuve : « On peut savoir, dans la situation où se déploie la procédure générique postévénementielle, si un énoncé de la langue-sujet a chance ou non d'être véridique dans la situation qui ajoute à la première une vérité de celle-ci[66]. » S'il ne soutient la relation de forçage avec aucun terme de la situation, il est exclu qu'il puisse être véridique. S'il soutient la relation de forçage avec tous les termes de la situation, il sera toujours véridique ; autant dire que, dans ce cas, le générique aura fait retour au savoir. Si l'énoncé est tel qu'il soutient la relation de forçage avec tel terme de la situation mais pas avec tel autre, ce sont les hasards de l'enquête et des termes rencontrés qui feront qu'il soit ou non reconnu véridique ; ce qui se trouve ainsi fondé est le caractère aléatoire d'une part essentielle de ce qui relève de

65. *EE*, p. 457.

66. *EE*, p. 440. Le concept de « forçage » est emprunté au « deuxième versant » de la construction de Cohen ; il permet au mathématicien de connecter indiscernable et indécidable en démontrant l'errance de l'excès quantitatif ; et au philosophe, de fonder la possibilité ontologique du sujet.

l'histoire, c'est-à-dire des quatre procédures de vérité. Si enfin l'énoncé soutient *positivement* la relation de forçage avec certains termes de la situation et *négativement* avec certains autres, alors, on peut *savoir,* résultat capital, qu'il est *indécidable.*

Dans tous les cas, l'exploration du forçage aura apporté des enseignements théoriques — et pratiques — considérables sur les propriétés d'un énoncé de vérité – autrement dit, d'un « effet de sujet[67] » — ; connectée par ce qui la force à la situation, une vérité ne peut que la supplémenter *sans rien y supprimer :* elle en « réfléchit » la nature – et d'abord les axiomes de la multiplicité — ; elle ne peut rien tenir pour inexistant qui n'ait inexisté dès la situation ; elle peut en revanche, sans contradiction, décider la déqualification d'un terme – par exemple, sa place hiérarchique — qui n'était qu'une détermination du savoir[68]. Traduisons : encore qu'elle porte sur le quelconque, la décision du sujet n'est *pas* quelconque, elle est tenue par ce qui la connecte à la situation. Plus décisif encore : on démontre par le biais du forçage la véridicité de l'excès errant ; la quantité, « ce fétiche de l'objectivité », est « en fait évasive[69] », la cardinalité des parties d'un ensemble surpassant *arbitrairement* dans une extension générique — extension à laquelle nous avons vu qu'elle appartient – la cardinalité de ses éléments ; ainsi achève de se résoudre le problème du *continu :* nous en savions la « quantité » pensable comme indiscernable, nous pouvons dire maintenant qu'elle *est,* sa véridicité étant assurée : qu'elle est comme *indécidable.* Nul besoin de forclore la démesure, sous prétexte qu'une langue bien faite n'en saurait rien dire ; nul besoin de fixer l'errance par l'adjonction d'un Tout transcendant ; l'excès est et il est immanent, et « le sujet, qui force l'indécidable au lieu de l'indiscernable, est le processus fidèle de cette errance[70] ».

Ainsi, par le biais de la véridicité de ses procédures, savons-nous que l'être du sujet s'avère possible : « L'existence d'un sujet est compatible avec l'ontologie[71] ». D'un côté, il ne saurait prétendre à

67. *EE,* p. 455.
68. *EE,* p. 446-447.
69. *EE,* p. 463.
70. *EE,* p. 459.
71. *EE,* p. 449.

la fausse gloire de se déclarer « contradictoire au régime général de l'être[72] » ; de l'autre, il peut être assuré qu'il est, comme « symptôme » de l'être[73]. On pourrait dire : il *fallait* qu'il y eût du sujet pour que soit décidé ce qui, de l'indiscernable, est indécidable. Ou : « L'impasse de l'être [..] est en vérité la passe du sujet[74]. »

Rien de cette déduction n'aurait été possible si Badiou ne s'était pas d'abord assigné de penser le multiple comme tel. Et c'est là que se touche le fond de la divergence avec Deleuze, pour qui le multiple recouvre le divers du sans-un, définition qualitative bien plus que mathématique, assignation de la « substance » ou de l'intrinsèque des choses[75] et non matière d'une dialectique « abstraite » : définition substantive qui enferme et d'où découlent toutes les oppositions que nous avons notées. Ce que le rapprochement avec Deleuze aide à percevoir, c'est la rigueur avec laquelle Badiou interroge le multiple, son axiomatique, son ordination et ses chicanes, épuise le concept de multiplicité jusqu'en ses apories, et, puisque la philosophie ne peut faire l'impasse sur ce qu'elle reçoit de la mathématique, explicite ce dont celle-ci fait loi pour la pensée. En quoi il s'affirme le platonicien de ce temps.

Ce qui est encore saisissant, au terme de ce parcours de bout en bout fondateur, c'est que la déduction de l'être n'en a pas été seulement le portail, mais le site d'ancrage à quoi tous les termes, l'un après l'autre, en une chaîne continue, se nouent. Du discours de l'être — du discours du multiple comme discours de l'être —, on n'est avec Badiou jamais sorti, au temps même où étaient définis et assurés l'événement, la vérité, le sujet.

Trait non moins saisissant : dès l'instant que l'ontologie ne pouvait avoir à penser que des multiplicités inconsistantes, et que de l'être le vide s'avérait le nom, la fondation se révélait soustractive ; soustractive au regard de ce qui structure, en les comptant pour un, l'expérience et le savoir ; et soustractive, elle s'avérerait l'être, si

72. *EE*, p. 449.
73. *EE*, p. 470.
74. *EE*, p. 469.
75. *Différence et Répétition*, p. 286 *sq*.

l'on peut dire, un peu plus à chaque temps, pour autant que l'histoire et l'in-décidable, la vérité et l'in-discernable, le processus in-fini auquel est attaché le sujet sont autant d'actes de trouée en direction du point de réel où l'axiomatique mathématique elle-même défaille ; on n'y parvient, comme l'écrit ici Badiou, que par « la folie de la soustraction ». Il n'y a pas de savoir de l'être : seulement de la vérité, et la vérité *est* « dans l'épreuve de la soustraction ».

II

La pensée de Badiou est insatiable, sa *libido operandi* sans cesse relancée par le désir d'explorer plus outre ce dont il a construit et fixé les portants. Tous les textes qu'on va lire – conférences et interventions dans des colloques –, prononcés au cours d'une seule année, mettent en œuvre les concepts qu'on vient de reparcourir. Mais aucun ne se contente de les répéter. Ils sont autant de mises à l'épreuve et d'avancées dans le champ de ce que la philosophie a à dire sur sa connexion propre aux quatre procédures génériques qui constituent ses *conditions :* comme philosophie sous conditions. Ainsi :

– Badiou met en place un couple transhistorique du philosophe et du *sophiste;* il faut prendre garde qu'il le fait pour produire le statut *philosophique* de *la* Vérité, resté jusque-là schématique, et qu'il va sévèrement circonscrire.

Le sophiste (aujourd'hui, Wittgenstein) réduit la pensée à des effets de discours régis par des conventions plurielles : le divers irréductible des jeux de langage ; à partir de quoi le concept de vérité ne peut être qu'illusoire, le langage seul réglant ce qui, dans chaque occurrence de sa « grammaire », se laisse énoncer. Le philosophe – dont s'éclaire ici une première fois la défiance envers le « langagier » – prend acte, au contraire, de ce que l'amour, la science, le poème ou la politique produisent, chacun dans son ordre, des vérités surnuméraires au regard de ce qui, de chacun, s'énonce dans la langue du savoir ; et entreprend – c'est sa tâche propre – de construire dans leur intervalle ce qu'il en *est* de la Vérité.

Mais c'est pour aussitôt récuser, comme désastreuse, toute confusion de la *catégorie philosophique* de Vérité avec une procé-

dure productrice de vérités; la catégorie philosophique est purement « opératoire », construite sur la « saisie » *des* vérités, d'une « pincée » de vérités, qui toutes sont et lui demeurent antérieures et extérieures. Catégorie *vide,* donc, en ce que, d'elle-même, elle *ne présente rien.* Tout ce qu'elle recouvre est un montage argumentatif et la désignation d'un site pour la compossibilité des vérités : ni savoir ni « objet » propre; ni surplomb ni fondement. De ses énoncés, il y a toutefois un trait d'essence, un seul : c'est que, ne produisant pas la vérité d'une situation mais recueillant cette vérité même et la distribuant parmi d'autres, ils sont d'emblée *soustractifs,* soustractifs au regard de toute présentation ou expérience; ce qui est dire aussi bien : de toute mise en présence du sens. Le « *désastre* » alors – dont la philosophie n'a pas été avare –, c'est de substituer le plein au vide, de prétendre affirmer et assurer un sens, de proclamer ainsi la philosophie capable de prononcer le lieu et le nom de la Vérité, de s'aveugler sur ce qui, aussi bien, devrait être l'éthique de la philosophie : qu' « il n'y a pas de Vérité de la Vérité ».

On remarquera ici que la rigueur du mathème exclut, à l'encontre d'un solide préjugé, le dogmatisme. Et que cette récusation est l'autre nom d'un dégraissage violent des pouvoirs de la philosophie, d'une restriction stricte du statut de ses énoncés. D'un même geste, Badiou veut restaurer la philosophie et la restreindre à une sorte de « fiction » supérieure de la pensée. C'est pourquoi aussi il ne faut pas – je l'écris parce que l'erreur a été faite – confondre le vide qui fait le fond de l'*être,* que Badiou a dit nom propre de l'être, et le vide de la catégorie philosophique de Vérité, vide non ontologique, vide purement *logique.*

Or c'est là que le sophiste s'avère, pour le philosophe, un partenaire nécessaire, qu'il doit « endurer » : la fonction du sophiste est de rappeler que, par-delà l'existence locale des vérités – que le philosophe lui oppose –, la catégorie de Vérité, elle, est et doit être maintenue vide. Sous peine de quoi – c'est ce que démontre la théorie même –, elle alimente et justifie la terreur.

– Badiou lit comme une série d'accidents dans l'histoire de la philosophie sa « suture » à l'une seulement de ses conditions, qui

prétend alors contraindre la vérité en toutes ses instances[1]. Or, parce que le XIX[e] siècle avait, tour à tour ou simultanément, suturé la philosophie à la science et à la politique, s'est institué en marge, depuis Hölderlin, l'« *âge des poètes* », dont l'apport aura été de prononcer la *destitution de l'objet* comme forme ultime de la présentation de l'être.

Badiou intervient là d'un double geste. Il reproche à Heidegger d'être resté attaché à cet âge en ce qu'il a d'exclusif et d'y suturer même la philosophie, vouée dès lors à convoquer la présence — soit : l'être aveuglé au soustractif — dans la « chair de la langue » — aveuglée à la rigueur dé-liante de l'argumentatif. Il faut arracher la philosophie aux prestiges du « sacré » poétique et à la tentation de l'interprétation, qui rabat la vérité sur ce que, précisément, elle troue, d'un trou « sans bords » : le *sens*. Cela dit, le poème est condition pour la philosophie ; saisi par elle comme procédure générique, il énonce aujourd'hui, il a énoncé le premier, ce qu'est *en vérité* la présence : ni collection d'objets, ni expression d'un sujet, ni exhibition (mais désorientation) de la langue. Il témoigne pour la crise de la Vérité en ce qu'il déploie une pensée impersonnelle et non totalisante où le multiple s'atteste dans sa fondamentale inconsistance. Il délie le savoir par la supplémentation d'une marque — la lettre — qui « supporte le murmure de l'indiscernable ».

Il faut saisir ici *à la fois* que le poème opère de son biais propre et que son énigme, souvent insue, est ce qu'il produit de vérité : ainsi, dans la « méthode » de Mallarmé, les figures dites par Badiou de la « séparation », qui découpe dans la continuité de l'expérience un multiple (ou scène) consistant, et de l' « isolement » qui lui retire tout contour, l'abandonnant au champ de la pure inconsistance, vont supporter un nom nouveau de l'être : le sans-rapports, la *déliaison.*

— Badiou s'est défini lui-même comme un « platonicien du multiple[2] », pour qui penser la *mathématique* — qui n'est pas, pas

1. Cf. *Manifeste,* chap. VI.
2. *M,* p. 85.

d'abord, le nombre, fétiche de l'objectivité[3] –, a fait toute la ressource de l'ontologie, de même que c'est fonder la compatibilité associée de la vérité et du sujet avec la théorie du multiple qui a assuré leur légitimité. Ici vont s'éclairer l'intention stratégique de la démarche et les instruments catégoriels qu'elle apporte à l'argumentation philosophique.

L'intention, c'est d'en finir avec les séquelles du romantisme qui font du *temps* la substance même de la pensée : de la « temporalisation du concept » à l'axiome que « l'être-vrai ne peut s'appréhender que dans sa temporalité propre ». Badiou, qui a construit un concept authentiquement philosophique de l'événement, ne forclôt certes pas l'histoire, une histoire non linéaire, ponctuée d'*aléas,* tissée de la ressource qu'un événement trouve en un autre, peut-être très lointain ; mais il n'est pas historiciste. Et pour deux raisons. La première, c'est que la pensée du multiple – discernable ou indiscernable aussi bien – est de soi radicalement intemporelle ; l'*éternité* est le site de la pensée, et comme c'est une éternité immanente, elle est aussi laïcisée. Où vient la seconde raison : tenir la pensée dans l'inachevé de l'historicité, c'est lui fixer pour condition la *finitude* de l'être-là. Or, pour Badiou, le dire de la finitude n'est jamais un dire innocent : s'y attache inévitablement un pathos qui, *volens nolens,* ouvre à l'horizon la place pour un Infini divin. « Tant que la finitude reste la détermination ultime de l'être-là, Dieu demeure. » Et la philosophie retombe au désastre.

De là que le premier opérateur fourni par la mathématique à la philosophie est celui par lequel elle « a réellement accompli [...] le programme de la mort de Dieu » : le concept d'*infini* – des infinis – reconstruit par la théorie des ensembles. Non plus superlatif, limite-une, mais « disséminé [...] dans la typologie sans *aura* des multiplicités ». Non plus négation du fini par statut d'exception, mais au contraire forme ordinaire et positive du multiple, dont c'est le fini qui se déduit « par négation ou limitation », comme « abstraction lacunaire »[4]. Traduisons un instant : si le pathos de la finitude était pour finir le pathos de la mort, il faut dire que nous sommes des

3. Cf. *Le Nombre et les nombres,* Introduction [titre abrégé : *Nn*].
4. Cf. *Nn,* I, les chapitres consacrés à Dedekind et Cantor ; et II, chap. IX.

multiplicités infinies en présentation lacunaire, que la mort restitue à leur être « naturel ». Lequel, il est vrai, par une essentielle dissymétrie, comporte un point d'arrêt, où la mathématique remet à la philosophie son autre opérateur : le concept fondateur de l'ensemble vide — du vide qui « ne présente rien ».

Explication des motifs ainsi donnée, Badiou va repartir de l'avant, par un frappant mouvement en vrille. La construction du mathème de la Vérité dans le cadre de la théorie du multiple reposait, dans *L'Être et l'Événement,* sur l'articulation de trois catégories ; elles sont ici relues du biais de la *soustraction,* pour ce que toutes et chacune « tirent en dessous » de la finitude totalisante du savoir, et font trou infini de la vérité qui prononce le vide de l'être. On reformulera donc : l'*indécidable d'un énoncé* ni véridique ni erroné, soustrait à toute norme qui prétendrait l'évaluer ; l'*indiscernable de deux termes* dont la permutation ne change pas la valeur de l'énoncé, soustraits qu'ils sont à toute marque de différence ; le *générique d'une partie* qui ne se laisse pas construire, aucun trait identificatoire entre ses termes ne s'avérant possible : elle est soustraite à la prédication, par excès. A ce point, Badiou introduit, nouveauté importante, une quatrième catégorie : l'*innommable.* Si une formule nommant un terme est celle qui fixe la place où il est le seul à venir, si, autrement dit, elle est « le schème du nom propre », l'innommable sera celui, *seul* à son tour, qui n'est « nommé par aucune formule ». Soit « ce qui se soustrait au nom propre et est seul à s'y soustraire ». Il s'agit là de produire un repère du *singulier* dans la langue formulaire du mathème : comme ce qui se soustrait à la singularisation même du nom ; ou, selon les réquisits de l'ontologie : « La mise en faiblesse de l'Un de la langue par le point-fond de l'être. » Le singulier de la tradition, celui d'Ockham, prédiquait un à un chaque élément de la présentation, y verrouillant la structure par l'application exhaustive du principe « il n'y a que de l'Un » (à l'encontre de la généralité du nom-un, chez Ockham ; de par la complétude de la Langue de Dieu, chez Leibniz). Badiou retourne la proposition : le singulier conclut la mise en déroute de la structure, il pointe l'impouvoir du « principe de l'Un tel que la langue [...] l'établit ». Il fait buter le générique contre ce qui rend impossible l'épuisement de son parcours. Il achève le procès de la

vérité sur le constat qu'elle ne peut connaître d'achèvement : le singulier, où qu'il se localise, est toujours le même — et c'est en quoi il n'y en a qu'un seul ; c'est l'inconsistance, le sans-fond de l'être.

Il est remarquable que se réamorce ici une théorie du *mal*, par inversion de la valeur du forçage : qui avait seul permis d'assurer la véridicité dans le générique, par la véridicité des connexions des conditions de celui-ci aux noms du savoir ; il rencontre à présent sa limite au point où plus aucune connexion n'est possible. Parce que la vérité est événement, au risque pointé par les trois premières catégories, risque qui en fait un « peu dire », sa production est toujours tentée — à contre le troué de son parcours — de tout dire, de « *forcer* la nomination », même celle de l'innommable ; le mal s'avère alors être « le déni d'une soustraction » : déni de l'être du propre ou du propre de l'être. Refiguration du désastre, le mal se prononce *au champ de la vérité :* c'est dans le procès de celle-ci que gît « sa condition radicale », et que s'impose une éthique de la retenue. D'une vérité, il importe de n'oublier jamais la maxime : « Ne soustrais pas l'ultime soustraction. »

— Articuler mais désintriquer philosophie et procédures de vérité, après avoir articulé mais désintriqué vérités et savoir ; tenir la philosophie dans son espace propre, celui d'une discipline qui n'a pas d'objet propre, précisément, et qui ne reçoit de ses conditions que des objets soustractifs : c'est, tel qu'il se dégage pas à pas, le fil de ces *Conditions.* Jamais plus évident que dans la remise en place de la philosophie au regard de la *politique.*

C'est qu'ici la confusion a été maximale, au point que peut être aujourd'hui plus ou moins universellement proclamée la mort conjointe de la philosophie et de la politique, sous le coup d'un commun échec.

Badiou va d'abord restituer la procédure politique à sa place : dans l'indiscernable d'une situation où le sens à trouer se dit institutions et traditions. C'est toujours d'*une* situation qu'il appartient à la politique de produire une vérité ; mais du point où la situation se donne pour incernable, imprévisible, *insue :* procédure née « dans l'offrande de l'événement », poursuivie au prix d'une intervention, par la récollection aléatoire d'énoncés singuliers, dans

le parcours fidèle de subjectivités opérantes; c'est pourquoi une vérité politique ne peut être, au regard du nommé de la situation, qu'émancipatrice; le nom du multiple générique, infini, est ici le « *collectif* », amené par la procédure « dans la guise de son éclosion ». La politique assume, pour son champ, la précarité de l'inconsistance : rencontre de l'agir et de l'Idée, ce qui est produit comme vérité du collectif, en immanence à la politique, est pari calculé sur le dé-lié, le soustractif.

Reste à « penser la politique[5] » : c'est le moment de la philosophie. Non pas pour se confondre avec *une,* quelle qu'elle soit, des vérités du collectif : ce serait le désastre, et, pour peu que cette vérité se soit à contresens affublée des normes de la nécessité, l'avènement de la terreur, dont l'essence est « de prononcer le devoir-ne-pas-être de ce qui est ». Pas plus la philosophie, gardienne de la Vérité, n'autorise-t-elle à forclore l'intervention comme *impossible,* sous le constat de « l'incontournable réalité », à entendre : la consistance — ou le « consensus » — de la situation : nouvelle figure de la sophistique; encontre quoi, dire dès l'abord : il y a des vérités, c'était aussi dire : il y a de la politique. La philosophie a, en revanche, à *nommer* l'Idée; ce qu' « aura été » l'être d'un procès politique, quelle éternité aura supporté son sujet. Et cette éternité elle-même ne se dit pas hors de l'histoire : dans la séquence de l'histoire dont nous avons à produire la vérité, ce que prescrit la fidélité à l'événement — l'événement politique, mais aussi bien l'événement à « saisir » dans la crise des vérités —, le nom serait *égalité,* pour ce qu'il se tient dans le champ du multiple, de son infinité, et exclut toute saturation du sens : bref, se place à hauteur du générique. « Seule une politique qui peut être nommée en *philosophie politique égalitaire autorise qu'on tourne vers l'éternel* le temps contemporain où cette politique procède. »

Le geste par lequel ont été désintriqués générique et savoir — ou interprétation —, excès du politique et état — ou État —, de la situation témoigne de sa pertinence par la possibilité qu'il offre à

5. C'est, comme on devrait savoir, le titre d'un livre de 1985, *Peut-on penser la politique?* où presque tous les instruments de Badiou pour penser ce champ étaient déjà présents, fors leur articulation à l'ontologie du multiple.

Badiou de fixer la place de la problématique du *Droit,* État de droit et droits de l'homme. Le Droit est une catégorie de l'*État,* aux deux sens du mot : donc de la structure, soit de l'ensemble collectif, pour autant que sa « règle de compte ne propose aucune partie particulière comme paradigme de l'être-partie en général ». Nulle partie n'y est privilégiée. Ni nul individu, car de l'infinité concrète d'un individu l'État ne peut faire compte — le tenir pour Un — que comme constituant une partie. Et ce n'est pas contester le Droit que prendre acte de ce que, comme règle, il a fonction *en deçà* de la vérité politique ; mais ce serait « abolir toute vérité de la politique » que restreindre celle-ci à la règle du Droit.

Quant au geste d'articulation-désintrication par lequel la « saisie » philosophique s'institue — Badiou l'écrit dans la référence d'Althusser — comme « instance de nomination immanente des avatars de la politique », il va fournir une nouvelle occasion de préciser sévèrement ce qu'est l'opération restreinte de la philosophie. Saisie de vérités qui lui sont extérieures — Badiou revient en chaque occasion sur l'amphibologie : elle ne les saisit pas sans saisissement —, « le propre de la philosophie est que le champ de son intervention est cela même qui la conditionne » : c'est cela qui sera désigné comme sa *torsion.* Des vérités, l'intervention philosophique déclare l'être, soit ce qu'elles en attestent, par le biais de la *nomination,* qui constitue ainsi un second temps de l'opération, à la fois risqué et décisif, jamais autant, semble-t-il, que dans le champ de la politique. Ainsi la catégorie purement philosophique de Vérité peut-elle être à la fois vide d'objet propre et opérante : c'est en elle que se pense, et c'est elle qui prononce, ce que sont *les* vérités. Ainsi encore la philosophie, en se prononçant à l'intérieur de son discours propre — en *immanence* — sur ce qui est produit de vérités en dehors d'elle, peut-elle annoncer la Vérité d'un temps.

— Que l'*amour* soit une procédure générique, productrice de vérités, et comme tel condition pour la philosophie, est une proposition qui a pu étonner, encore que Badiou s'accorde là-dessus avec Platon. Que l'amour (et non le désir) soit le point où la philosophie rencontre la psychanalyse, avait de quoi surprendre davantage. Qu'il s'agisse, dans la stratégie de Badiou, d'un point

décisif, il va s'en expliquer pour la première fois ici : parce que c'est le lieu de son explication avec Lacan.

Il faut repartir des dernières pages de *L'Être et l'Événement,* où Badiou se félicite de ce qui l'accorde avec Lacan, et regrette que, par la place constituante qu'il assigne à l'instance du langage, Lacan pense « encore » dans l'espace « étatique » de la structure. L'accord ? Il y a du sujet, et tel qu'il se laisse inscrire dans le mathème ; il y a des vérités, et telles qu'elles font trou dans le savoir. Le discord ? Lacan : pour que la vérité soit sauve, là où elle s'énonce, soit dans la chaîne signifiante, il faut que le sujet, « point nul », s'éclipse, tombant chaque fois dans l'intervalle entre un signifiant et le suivant ; Badiou : la vérité « n'existe que d'être indifférente » au langage — à l'encyclopédie — et le sujet, occurrence de l'événement, en supporte l'indiscernable, d'une « approximation finie », par une nomination mais supplémentaire, et un trajet aléatoirement fidèle. Où s'aperçoit que ce qui, entre Lacan et Badiou, fait crucialement problème est *le lieu du vide :* le sujet ou l'être ? Lacan : au discours de la science ne se laisse suturer qu'un sujet vide ; Badiou : le vide est ce qui suture le sujet à l'être. En d'autres termes : Lacan fait encore advenir à la présence l'être, dans la parole ; Badiou reconnaît au sujet — rare — un « peu » d'être, mais l'être ne se pense que soustractif[6].

De cette mise en place du débat Badiou va tirer des avantages stratégiques et des avancées théoriques.

Stratégiques : les formules lacaniennes de la sexuation restent dans la guise du siècle, celle d'une « méditation de la *finitude* ». Car qu'est-ce que la castration, sinon que la jouissance est universellement, pour tout être parlant, « en découpe », et que, du même trait, il ne dispose pas de l'ensemble des signifiants ? Il est vrai, cependant, qu'il existe une position-femme, la femme n'est « pas-toute », à entendre : sa jouissance n'est pas partout dans la forme de la jouissance phallique. Et que cette échancrure dans le règne de la castration, Lacan la dit de l'ordre de l'*infini.* La femme est bien barrée « quelque part » par la fonction de castration, mais « une

6. Cette mise en place de l'explication avec Lacan est reprise ici dans *Philosophie et Psychanalyse.*

jouissance demeure qui est proprement l'ailleurs infini de ce quelque part[7] ». Ailleurs qui reste, du point de la position-homme, inaccessible.

Seulement – par un recours incomplet à la théorie du multiple –, Lacan bute contre ce recours à l'infini, qu'il « ne convoque que pour le révoquer », n'y reconnaissant précisément que la marque de l'inaccessible pour des opérations dans le fini : ne le qualifiant que négativement, comme l'inconstructible. Seulement encore – parce que la structure du désir a été élaborée sous la passe d'un défaillir –, de l'inaccessible, il ne retient pas l'outrepassement, mais la « faille » qu'il ouvre dans le cours licite d'une opération : par quoi l'infini fait retour à la place récurrente où choit entre deux signifiants le vide-sujet.

On voit alors quel bénéfice Badiou tire de cette discussion. Il a placé Lacan, « pré-cantorien », en face de l'axiome ensembliste de l'infini, de ce que l'infini y supporte un jugement d'existence, et de ce que l'inaccessible y existe par le biais d'une décision : la mathématique autorise – au moins – que l'infini ne soit pas une restriction. En même temps, Badiou a commencé de mettre en place une doctrine de la sexualité féminine dans ses propres catégories : s'il y a de l'infini dans la jouissance féminine, ne serait-ce pas qu'elle a la structure d'un axiome ? La femme aurait « à décider l'inaccessible quant à son existence » : décider d'un supplément hors d'atteinte pour la fonction phallus. Davantage : si la jouissance féminine ne se supporte que de la faille, n'est-elle pas, dans les termes mêmes de Lacan, celle du sujet pur, dans son éclipse ? On dira alors qu'en soustraction à la fonction phallique, existe une « fonction générique » que la femme soutient. Enfin, Badiou a contourné, chez celui dont il se tient au plus proche, la rémanence de ce thème de la finitude qu'il juge ruineux pour qui convoque la pensée à se tenir dans une éternité laïcisée. Sans nier que la castration, comme trait de réel, ébrèche l'être parlant, interdit de totalité – mais le mathème cantorien ignore de toute façon l'idée de Tout –, il a réintroduit le générique dans les formules de la sexuation, avec le propos avoué de la délivrer de tout pathos.

7. La formulation est de Badiou commentant Lacan.

On pourrait dire de cette discussion serrée que la philosophie y a assuré sa consistance tout en se voulant « compatible avec le concept psychanalytique ». Il reste à Badiou à montrer pourquoi c'est la procédure amoureuse qui fait condition pour la philosophie : quelles *vérités* elle seule porte. Ce sont, non seulement compossibles mais profondément homogènes à celles que nous connaissons déjà : une nouvelle figure du *Deux* et la *disjonction.*

Le Deux, car si quelque mythe étouffe sous le voile de l'imaginaire les vérités de l'amour, c'est la conception fusionnelle, celle d'un « Un extatique » qui, une fois de plus, signerait le désastre, dans la suppression du multiple. L'amour présente — comme situation sexuée — deux positions ; ou : « C'est le Deux [qui] opère dans la situation. » Entendons bien qu'il ne s'agit pas là d'un constat, mais de ce qui s'avère dans un procès qui supplémente patiemment la situation : « C'est l'amour, et lui seul, qui nous autorise à énoncer [...] rétroactivement » l'existence de deux positions.

Et ces positions sont disjointes en ce qu'elles commandent l'expérience entière, sans que jamais l'une puisse avoir le savoir de ce qu'est l'autre : « *Rien* de l'expérience n'est le même pour la position homme et pour la position femme. » La disjonction ne se vérifie que par l'événement de la rencontre, sa nomination (la « déclaration » d'amour), tirée du vide même où s'annonce le disjonctif, l'enquête aléatoire « sous la supposition qu'il y a du Deux », « l'interminable fidélité à la nomination première » : l'amour épouse bien tous les traits d'une procédure générique. Mais si l'humanité, à l'évidence, ne se supporte que des procédures génériques, si elle est « le corps historial des vérités », quel statut donner à deux procédures si irréductiblement disjointes qu'il semble que s'y disjoigne l'humanité ? La réponse est que le générique, ici, est précisément la disjonction.

On aura pu mesurer sur cette analyse comment Badiou fait circuler la philosophie entre le propre d'une procédure et la pensée de ce qu'elle produit comme vérité. D'un côté, l'ontologie du multiple ne s'avance pas désarmée et induit à extraire de chaque procédure son « schéma numérique », et avec lui le soustractif, qui redouble ici le « il n'y a pas de rapport sexuel » lacanien. D'un autre

côté, le concret de l'événement est en son entier pris en charge par la pensée : ainsi les traits sexuels sont la marque du Deux, annoncent la fracture de l'Un ; mais « sous la condition de la déclaration d'amour », hors de quoi la disjonction reste inattestée ; ainsi encore, ce qu'on peut savoir de la vérité des deux positions — au sens où anticipation il y a sur la véridicité d'un énoncé générique toujours inachevé —, c'est que la position homme sait de l'amour l'effraction de l'Un par le scindé du Deux, tandis que ce qu'en sait la position femme est qu'il n'y a rien, rien d'humain, fors le Deux.

Il vaut de noter que la « torsion » philosophique comporte là une fois de plus — en creux — une définition du mal. Mais ce serait caricature que ramener à cela la supplémentation de la sexualité par l'amour comme procédure de vérité. On comprend que seul, dans le champ de la sexualité, il pouvait être le lieu d'une décision sur l'indiscernable et offrir au générique l'espace ou le trajet d'un travail. Ce que le philosophe ici déclare est la synonymie du générique et de la rareté de l'humain.

III

Badiou en convenait au cours d'un débat : la philosophie est le règne du *Polémos*. Comment en serait-il autrement, dès lors qu'elle est conditionnée par l'histoire des vérités – et, à ce titre, historiale – et que son opération de torsion n'a d'autre garantie que la double rigueur avec laquelle, d'une part, elle prélève les vérités du temps, d'autre part, elle argumente sur la formalisation et la compossibilité de ces prélèvements ? Je n'entends pas faire objection à Badiou depuis une autre position que la sienne : autant dire, réduire la philosophie à la conversation ; mais demander si elle satisfait elle-même à tous ses réquisits, soit d'abord si son exposition ne conserve pas quelques taches aveugles dont le lieu n'est pas indifférent, ensuite et surtout si elle « saisit » bien le tout des vérités de ce temps. Un certain nombre de questions doivent être posées à Badiou *de l'intérieur* même de ce qu'il faut désormais appeler son système, du point même de son axiomatique, et le débat ininterrompu que nous conduisons depuis des années ne m'y fera pas entrer tout à fait par surprise.

Une première question touche au statut des mathématiques. Trivialement – et ce n'est pas ce que je veux faire –, on pourrait demander si, à travers elles, Badiou ne « suture » pas la philosophie à la science. Je dirais plutôt que, d'une part, il y a *les* sciences, les sciences de la nature, au moins, auxquelles, au vrai, Badiou – au contraire de Deleuze – ne s'intéresse guère, et dont il faudra bien qu'il énonce un jour ce que la philosophie a à y « saisir » ; d'autre part, il y a la mathématique qui se tient à part comme *précondition* de l'ontologie, lui fixant à la fois la norme du mathème et le déploiement du multiple comme fond de tout « il y a ». Mais peut-

être faudrait-il encore tracer une découpe à l'intérieur du mathématique ; à la question que je lui posais sur le statut des axiomes du vide et de l'infini — les axiomes du soustractif — au regard de la vérité, Badiou a répondu qu'ils en étaient plutôt des « *conditions* » : il faudrait alors distinguer entre les fondements de la théorie du multiple — conditions aussi bien pour la mathématique que pour l'ontologie — et ce que la mathématique peut, sur leur base, produire comme vérités. On recule d'un cran, sur un espace de décisions dont le statut reste à régler, pour ce qu'il appartient déjà autant à une opération philosophique — fût-elle insue — qu'à un choix interne de la mathématique. Ce qui est un peu plus qu'une simple remarque, parce que la belle ordonnance s'y perd, qui étageait rigoureusement procédures de vérité et philosophie. On ne chercherait pas l'ontologie dans la mathématique si la mathématique n'avait toujours déjà trouvé une philosophie[1].

A l'autre extrémité du système, que la philosophie n'ait pas d'« objet » propre n'y va pas de soi. Ce que Badiou écrit de sa dette à Althusser — dans la philosophie, « il ne se passe rien », elle « ne désigne nul réel », elle opère dans « le vide d'un acte », les « pratiques » seules faisant événement — ne rassure pas, la double stratégie d'Althusser en face de l'idéalisme et du matérialisme historique n'étant plus seule pertinente ici. L'énergie avec laquelle Badiou marque l'ignorance des mathématiciens sur ce qu'ils font — pour le philosophe, et le point reste vrai si, comme je l'ai dit, ils œuvrent implicitement dans le philosophique —, depuis la portée ontologique de la théorie de multiple jusqu'à l'« insu » de Cohen sur ce qu'il fonde de la décision au champ de l'indiscernable, comme l'admirable théorie de l'amour Deux en disjonction, montre bien que le philosophe fait, à tout le moins, davantage que « saisir » et « tordre » : « Proposer un espace conceptuel unifié où prennent place les nominations d'événements », « tramer un espace général dans lequel la pensée accède au temps », comment l'opération en vient-elle à dire ce qui sans elle n'était pas dit ? Du multiple pur à

1. Cf., dans *Le Nombre et les nombres,* I, ce que Badiou relève comme préorientation et point de butée philosophique chez Frege et Dedekind en particulier.

l'être, des vérités à la Vérité, qu'est-ce qui se passe, qu'est-ce qui opère sous le nom, jamais davantage expliqué, de « la pensée circulante[2] » ? Que la philosophie n'ait pas d' « objet », certes, puisque aucune procédure de vérité n'en a ; mais il y a quelque paradoxe à écrire que la philosophie est « véracité ineffective sous condition de l'effectivité du vrai[3] », quand on a montré qu'à la rigueur aucune vérité n'est effective, d'être suspendue à une procédure infinie ; la seule question alors serait : supposé que la philosophie produise en son lieu quelque vérité, celle-ci est-elle susceptible d'être forcée, capable de véridicité ? On accordera volontiers que la philosophie ne se saisit de nulle vérité qu'elle ne reçoive de ses conditions ; on ne sera assuré que son opération n'en *produit* aucune que quand auront été décrites les modalités de la torsion. Il me semble qu'on découvrira alors que l'opération philosophique est elle-même un *événement* : qu'est-ce, sinon, que la rencontre d'un site comme le fut pour Badiou celui du « continu » où le savoir achoppe, et que l'intervention par laquelle Badiou décide de chercher ce qui du site se laisse prononcer dans la mathématique de l'indiscernable, et que la nomination, celle par laquelle Badiou soustrait à la théorie cantorienne du multiple le concept de soustractif ? Et qu'est-ce encore que *L'Être et l'Événement*, sinon une enquête fidèle sur ce que les axiomes du soustractif suffisent pour fonder le discours de l'être, de la vérité et du sujet ? Aussi bien, le désastre dont est menacée à chaque moment la philosophie serait de peu d'importance si elle ne scellait pas d'un *supplément* les vérités du temps. Que ce supplément commande, par voie réciproque, une théorie du mal, n'est-ce pas là ce qui le « force » et atteste de sa véridicité ? La modestie du philosophe, dans sa position circulante, ne peut faire qu'il n'ait à « indiscerner » au moins *une* vérité — ainsi : que toute vérité fait trou dans le savoir —, au suspens d'en faire lit pour l'être de *la* Vérité.

2. Sur les opérateurs de la philosophie, le *Manifeste* même, p. 17-18, reste elliptique : la philosophie « cherche à rassembler tous les noms-en-plus », « elle dispose un lieu des vérités », « elle configure les procédures génériques, par un accueil, un abri, édifié au regard de leur simultanéité disparate ».

3. *M,* p. 16.

Que, d'une part, la philosophie soit déjà opérante à l'intérieur des procédures de vérité qui la conditionnent, que, d'autre part, elle soit elle-même une procédure de vérité, cela n'est pas dit « en défense » – car bien peu importe – mais pour que soit maintenue cette évidence que ce qui opère en elle est la *langue-sujet.* Et comment en irait-il ainsi, si, de sa langue, le référent n'était pas « suspendu au devenir infini d'une vérité[4] » ? Davantage : du même geste par lequel il se déclare dans la descendance de Descartes, Badiou peut-il dénier que le sujet – quitte à en déplacer aujourd'hui le lieu et à en reformuler le concept –, il appartient à la philosophie *seule* de le prononcer, et comment le ferait-elle s'il n'était au support de son opération ? Ne faudrait-il pas dès lors plutôt écrire que le sujet de la procédure amoureuse ou politique, tel que Badiou en analyse le procès, est déjà le sujet de la philosophie, et ne peut être que lui ?

Tache aveugle ou moment muet encore ; il est impossible, à chaque lecture, de n'être pas frappé par ce qu'a d'élémentaire la description de l'*enquête* événementielle, réduite à l'enregistrement de rencontres positives ou négatives, confirmant ou réfutant l'anticipation de l'intervention. Il y a là un schématisme qui contraste étrangement avec la complexité de la construction de la procédure dans son entier. Une enquête se révélerait assurément autrement complexe et accidentée, ne serait-ce que par le retour constant de nouvelles rencontres, de nouvelles nominations, d'incessants détours, de décisions supplémentaires : un événement est tissé d'événements, et au hasard de ce qu'ils sont ; Badiou a – provisoirement – raison de dire ailleurs que le cours d'une psychanalyse en fournirait un bon exemple. La remarque resterait toutefois marginale si elle n'en amenait une autre : car ce qui est par le formalisme que propose Badiou laissé en impasse est l'intervention du *sujet,* d' « un » sujet, de chaque sujet singulier, pour autant que sa constitution propre, et limitante – je n'ai pas dit : son empirie –, détermine l'enquête qu'il conduit, en ce sens l'affecte de contingence, mais par l'effet d'une récurrence qui n'est pas de « purs » *aléas.* D'un mot, l'enquête serait simple si elle ne faisait que trouver ; mais elle ne

4. *EE,* p. 549.

cesse de retrouver. Simple pierre d'attente ici, sur un point auquel je reviendrai.

Quant à la saisie des vérités du temps – le nôtre –, il y a dans le refus de prendre en compte la dimension constituante du *langage* pour la pensée – et, partant, pour le sujet comme pour la vérité – un parti pris de dénégation qui ne paraît pas tenable. On en voit bien les raisons : d'un côté, le pluriel et la disparité des jeux de langage nourrissent le scepticisme de Wittgenstein et des philosophes analytiques ; de l'autre, puisque la langue est une structure, elle va s'affirmer la forme-type de l' « état » d'une situation, état bloqué, où tout est discerné, où le vide est imprésenté, figure ultime du compte : méta-compte, réassurance de l'Un. Oui, mais la vérité passe par une nomination surnuméraire ; mais l'innommable même doit donner un nom à cela seul qui n'a pas de nom ; on peut se porter aux limites de la structure, et la « forcer » : la forcer par exemple à prononcer le vide ; on ne peut nier qu'elle organise de bout en bout, et par avance, l'espace de la pensée, sans qu'y manquent les sites ouverts à un supplément ; et qu'est-ce, en particulier, sinon que l'acte poétique ? Il n'existe aucune raison, du sein même du système, de distinguer, quant à leur statut ontologique, « langue de la situation » et savoir ; et si c'est dans la consistance du savoir que – par un procès dont on a vu l'importance – s'assurent pour la vérité possibilité et être, il suit que la consistance de la langue est aussi bien ce dont se garantit le prononcé hasardeux d'une vérité qui soustrait celle-ci à son ordre.

Il est vrai que la consistance de la langue est celle, aussi bien, du *sens*. Et qu'une des décisions originaires de Badiou est d'arracher le trinôme être-sujet-vérité aux jeux de l'interprétation : il faut choisir entre eux et le mathème, soit entre la conversation et la science. La langue formulaire, avec ses « petites lettres » et ses symboles, c'est cela : l'exemption du sens. La donation pure est l'avant-sens, l'être-en-tant-qu'être le vide de sens, le sujet et la vérité ne font sens qu'au biais de la procédure qu'ils supportent ou dont ils énoncent le résultat, ils ne *sont* que du sein de la théorie du multiple et pour ce qu'elle autorise leur place comme un de ses moments. C'est en ce ... sens qu'au début de *L'Être et l'Événement* Badiou pouvait écrire :

« La thèse que je soutiens [...] est une thèse non sur le monde, mais sur le discours. Elle affirme que les mathématiques [...] prononcent ce qui est dicible de l'être-en-tant-qu'être[5]. » Je n'aurai garde d'y objecter, sauf à dire qu'on n'échappe au sens et à l'interprétation que pour y revenir, et que le long détour du mathème se transformerait en angélisme si on l'oubliait ; or, comme le dit fortement Badiou, le débat sur le sexe des anges est capital, pour ce qu'il prononce la disjonction — dont ce qu'il dit montre bien qu'elle n'est pas dépourvue d'effets de sens. L'éblouissante conférence sur le dispositif fictionnel du générique chez Beckett est-elle une interprétation ? Oui, quand elle fait argument, du « noir gris » ou des quatre catégories de « chercheurs » ; non, ou tout autrement qu'on ne l'attendrait, quand elle y lit la « localisation de l'être » et les « maximes du sujet ». Il va de soi que nous ne pouvons manquer de passer par le sens ; la force singulière de Badiou est de le « relever » par le mathème, de le « forcer » toujours au dire de l'être. Il y a là moins une condamnation que l'amorce d'une nouvelle doctrine « en torsion » de l'interprétation. Qui pourrait fournir le critère de ce qui distingue la procédure analytique de l' « opération » philosophique : il est clair qu'en psychanalyse le mathème assure la passe d'une situation de sens à une autre, fût-ce celle où se prononce « l'ab-sens » ; la philosophie aurait pour terme l'affirmation solitaire du mathème, en tant que tel.

Nous n'en avons pas fini avec le langage, nous n'en sommes même pas encore au point où il est le lieu d'une discussion cruciale sur le vide, parce que nous n'avons pas interrogé sur le site, dans son énonciation, du *soustractif.* Badiou répugne à user du terme « signifiant » et n'y vient que quand il s'explique avec Lacan, encore qu'il se félicite de ce que, par la barre qui vaut barrière du signifiant au signifié, « la pensée ne s'autorise que du vide qui la sépare des réalités ». Ce qu'il conteste est le concept de la « chaîne », pour ce qu'il comporte, entre un signifiant et le suivant, un intervalle vide où le sujet va choir. Et il argumente d'une seconde formulation de Lacan, beaucoup plus affine aux siennes : « Il y a un trou, et ce trou s'appelle l'Autre [...] en tant que lieu où la parole, d'être déposée,

5. *EE,* p. 14.

[...] fonde la vérité[6]. » Il y a là, selon Badiou[7], deux conceptualisations — et deux époques — différentes, qu'il désignera comme « la doctrine linéaire du signifiant » et « la doctrine trouée de l'Autre », la première algébrique, la seconde topique. Est là en question ce qui vient au lieu du vide dans le discours : sujet ou vérité ? Il entend montrer que, chez Lacan même, la décision emporte deux constructions différentes du discours et deux déterminations différentes du vide. Si le sujet s'évanouit « dans l'encart des signifiants où procède la métonymie de son être », le discours, qui de cet être advient à faire métaphore, n'est pas, ou pas en dernière instance, pur *aléa* du multiple : s'y énonce ce qui noue le sujet à son être, et son être, d'avoir à s'énoncer ainsi, n'est pas, en toute rigueur, indécidable ; ce que le trajet du discours fait surgir comme béance n'est pas le rien sans bords mais un manque singulier, dis-cerné par ses bords : perte différenciée où le sujet trouve son repère, et en deçà de laquelle il est, lui, strictement vide, en effet. Si, au contraire, l'Autre fait trou dans le « discours courant » — comme la vérité dans le savoir —, est avérée l'existence dans le discours d'un site au bord du vide, et du vide tel que conçu « intrinsèquement », c'est-à-dire sans bords qui le singularisent, un vide parfaitement soustractif, celui-là même qui se dit générique ; dont il reviendra au sujet de supporter le procès. Badiou pense pouvoir constater qu'il y a là chez Lacan un flottement entre deux concepts du vide, l'un enchâssé dans la structure signifiante, l'autre s'en excluant par déliaison, et que ce flottement est symétrique de celui qu'il avait relevé sur l'infini. Il tranche alors : « La catégorie " intercalaire " ne tient pas, et Lacan le sait », et Lacan se débat, parce qu'il sait qu'au champ de la vérité « il n'y a qu'un seul vide », et que c'est l'ensemble du même nom.

Il faut d'abord remarquer que, si double énoncé il y a chez Lacan de ce que j'appellerai vide *cerné* et vide *sans bords*, le second en aucun cas ne s'est argumenté d'un abandon, tout à fait impensable, du premier : et que donc la question demeure, et que Badiou ne peut avancer que « la seule ontologie compatible avec Lacan est la

6. *Encore*, p. 103.

7. Je prends appui, dans les lignes qui suivent, sur une correspondance de l'été 1991. Avec l'accord d'Alain Badiou, cela va de soi.

[s]ienne ». Au demeurant, compatibilité, même restreinte, il n'y aurait que *si* Lacan avait parlé de vide : mais il a dit « trou » où vient le lieu de l'Autre, et de l'Autre – qui n'appartient pas au registre de l' « existence » – il n'a jamais dit que s'y énonce le vide qui donne nom à l'être[8] ; bien plutôt l'Autre supplée-t-il à tout ce qui, dans le discours, ferait déhiscence, comme l'atteste la phrase d'*Encore* que Badiou interrompt : « La vérité, et avec elle le pacte qui supplée à l'inexistence du rapport sexuel. » Où il y a trou, l'Autre le comble, et la vérité comme dire de l'Autre est dire d'une autre chaîne qui supplémente la première là où elle manque. Parenthèses, béance, fente, clivage, castration, perte, pas-tout : Lacan traque tout ce qui atteste d'une coupure *à l'intérieur* de l'expérience du parlêtre ; mais ce n'est pas pour l'amarrer à un vide fondateur : seulement pour constater des ruptures *dans le texte* et, sans les refermer, y lire une autre lettre, un autre énoncé. Énonciation qui bute à son tour contre l'impossible ; mais le Réel, encore une fois, n'est pas le vide : indistinct, dispersé, chaotique – ce sont les repères proposés par Jean-Claude Milner –, il serait plutôt trop plein, plein de signifiants livrés à l'*automaton.* Dans les catégories de Badiou, Lacan est démocritéen, et l'effort échoue pour passer de ce qu'à la rigueur on pourrait désigner comme l'au-bord d'*un* vide de la vérité, à la vérité *du* vide.

Tout cela, bien entendu, non pas pour récuser la pertinence du concept de vide tel que Badiou le produit, mais pour marquer qu'il n'est pas affin à la psychanalyse : laquelle opère sous la contrainte d'un vide « cerné » et enveloppant une multiplicité qu'on ne peut dire quelconque. Restriction qu'on ne peut dire locale, puisque ce qui s'en détermine est le sujet.

A ce point, la décision d' « éviter » la fonction constituante du langage se complète d'une autre, pas moins problématique : le souci d'éviter toute définition prédicative du *sujet* ne laisse, pour attester

8. Que l'Autre *n'existe pas,* Lacan le martèle à maintes reprises, ce qui n'empêche l'Autre ni d'être immanent, ni d'avoir une efficace. Badiou, ici même (cf. la note de la p. 66), assigne à la théorie de l'ensemble vide de donner « l'envoi *existentiel* » de la théorie des ensembles.

de lui, que son « point d'application », celui de l' « errance de l'excès » ; que « sa trace au joint du forçage » ; il est, de ce qu'il est « seul en capacité d'indiscernement » ; encore ce qui se trouve là prononcé est-il l'être du Sujet, non d' « un » sujet[9]. Du sujet, et de sa « capacité », il n'y aurait rien à dire, aucune forme propre qu'ait à spécifier l'ontologie, et qui le destine à décider sur l'indiscernable. Il y a, dans ce refus de dire, défiance légitime à l'égard de tout ce qui pourrait ramener un ego-substance, refus du pathos de la finitude, et évitement encore une fois de tout repli sur la structure. Geste déceptif, dont on ne peut méconnaître la rigueur, et dont on devra suivre l'exemple en évitant tout référent de savoir.

Mais geste dont il faut bien constater qu'il fait impasse sur ce qui a été produit — par Freud et Lacan encore, et l'on verra que la question insiste assez pour que Badiou tente ici de dépasser l'impasse en maintenant ses catégories sous la condition même de celles de Lacan — comme *vérité* : soit l'*opacité constituée* et récurrente d'un site, quant au sujet lui-même. Site, car une partie aveugle tire là « en dessous » de tout énoncé. Partie, car il n'est pas possible de forclore — ou suturer — le sujet-support de l'énoncé où il est inclus. Partie aveugle mais constituée, car elle est scandée par des places qui limitent l'indiscerné. On évitera de dire « structure », là où il n'est question que de *constitution* soustractive, dont les places ne définissent pas des prédicats ; mais on devra ne pas transiger sur la mise du générique sous *contrainte* d'une forme, du lieu indépassable du sujet. Repartons, puisqu'il ne se laisse pas contourner, de l'algébrisme linéaire : il peut s'inscrire d'un mathème à quatre lettres — S1, S2,*a*,$ —, mais il *n*'est *pas* mathématique, parce que la vérité y est en place de *cause,* parce que les signifiants du manque sont *déjà là,* qui disent le chiffre du sujet, et parce que le sujet n'est là que décomplété d'un *objet.* En d'autres termes, l'analyse fait levier non d'une partie vide où rassembler des éléments disjoints de la situation, mais d'une constitution topique qu'elle s'attache à mettre au jour. Si chaîne il y a, c'est parce qu'y insiste la métonymie du désir ; si désir il y a, c'est parce que l'objet est en extériorité interne au sujet ; si sujet il y a, c'est sous la marque

9. *EE,* p. 468-469.

des signifiants auxquels il s'identifie. Et cette constitution qui fait qu'il n'y a d'*être* du sujet que « clivé », impossible de la réserver aux procédures spécifiques de la clinique ; elle revient sous toute procédure ; comme l'écrit Lacan, « la grande Nécessité n'est nulle autre que celle qui s'exerce *dans* le Logos », « la division du sujet [est] le destin de l'homme scientifique »[10] : c'est même pourquoi il n'y a de la vérité que « mi-dire ».

Dans plusieurs des textes ici rassemblés, Badiou déplace le terrain de la discussion, tient pour admise la « *structure castrée* » du sujet, mais entreprend de démontrer que, sous cette condition même, dans le cours du travail analytique, tous les traits événementiels de la vérité demeurent : elle reste immanente (ce qui ne fait en effet pas problème), générique, infinie, et rencontre l'innommable. Elle « s'origine d'une disparition » ; témoigne pour une partie incluse dans la situation analytique, partie tellement quelconque que « ses composantes ne sauraient être totalisées sous un prédicat » ; elle ne peut être qu'infinie – inachevable – dans l'anticipation de sa véridicité ; elle bute contre un point d'impossible, « inforçable », le Réel de la jouissance. Or la démonstration n'est pertinente que *dans les limites de la constitution,* dont la béance n'est pas quelconque mais régie par une articulation immuable ; où l'infini du travail est enquête sur une disparition déterminée, inscrite dans le signifiant ; où l'innommable n'est pas sans se repérer d'un objet : il n'y a de vérité du sujet que *contrainte* par sa constitution, qui « force » la vérité. Le sujet qui se supporte d'une vérité n'y est pas transparent, et rien n'advient au vrai que sous condition de son être, qui, pour être clivé, n'en est pas moins constitué.

Badiou prend bien acte encore de ce que la castration signifie pour tout parlêtre la *finitude* – la langue n'est pas toute au sujet – (même s'il conteste qu'il s'agisse là de plus que d'une barre sur le Tout, non sur l'infini, qui reste implicitement ouvert au multiple) ; il convient, du même mouvement, que l'objet (*a*), par la détermination qu'il impose au sujet, marque ce dernier de finitude. Au sujet clivé par le Logos, un signifiant au moins manque à sa place dans le Symbolique, et un objet perdu, partiel, dans le Réel. Mais comment

10. *Écrits,* p. 367 (« D'un dessein »).

vient s'articuler cette soustraction *définie,* pourvue de bords, et de places, dans l'ontologie du multiple ? Je ne vois pas comment pourrait s'y maintenir tel quel son concept du sujet : qui certes est déjà instance finie d'une vérité infinie, mais dans le support de cette seule vérité, alors que, du biais de ce qui inscrit sa finitude, sa fidélité deviendra nécessairement aussi fidélité *contrainte,* de ce que sa condition le détermine. On ne voit pas comment le sujet du générique, en intégrant l'objet (*a*), n'achopperait pas comme on achoppe quand on passe de l'amour au désir : le champ où la vérité cause l'exploration de la situation comme *situation du sujet* s'articule autour d'une vacuole spécifiée récurrente dans toutes les procédures de discours. Quand bien même on pourrait avancer que le désir du philosophe est celui de la vérité, il resterait que ce désir n'est pas au champ anonyme de ce qui sera pensé comme son objet. L'objection se répète quand Badiou identifie jouissance et butée de la vérité : ce qui est touché là, est-ce le vide de l'être ou l'objet ? On accordera volontiers que c'est l'être sous l'espèce de l'objet ; mais on ne peut faire exception de l'espèce, ni confondre uniment la perte avec une rencontre du vide. Quand Kant et Sade font la rencontre du site où ils produiront comme vérité l'égalité, dira-t-on que c'est aux hasards de l'enquête que l'un la nomme de la loi et l'autre de la jouissance, ou Marx du travail ? Le sujet de ce qui aura été « sa » vérité est à la croix de ce qui spécifie le manque dans son discours. Et le générique n'est que dans les limites que lui fixe la constitution du sujet.

Finalement, Badiou a raison de rappeler que Lacan se voulait antiphilosophe – si le philosophe est celui qui pose que l'être et le penser, c'est le même ; mais du point du sujet, tel que déterminé dans la constitution, Lacan ne pouvait qu'être aussi, et pour les mêmes raisons, antimathématicien. Le mathème du sujet *résiste* à une simple inscription dans le champ du multiple. Badiou a raison encore de rappeler l'insistance de Lacan sur l'impuissance de la vérité ; mais cette impuissance n'est ontologique que pour ce qu'elle est *localisée* : « L'amour de la vérité, [...] c'est l'amour de ceci que la vérité cache, et qui s'appelle castration [11] » ; et cette localisation a un *envers* : « Il n'y a de vérité que de ce que cache le désir, de son

11 *L'Envers de la psychanalyse*, p 58.

manque[12] » ; le lieu de la vérité, c'est celui de la jouissance — de l'Autre[13]. Ce n'est pas hasard si Lacan en a fait lui-même l'épreuve le jour où il a voulu maîtriser ce qu'il avait produit dans la disjonction des trois instances — pour en emprunter la meilleure déduction, celle de Jean-Claude Milner : il y a de l'Un (qui discerne), il y a du Même (du semblable et du dissemblable), il y a (du chaos) — en la figurant du nœud de trois cercles qui ne se superposent pas, dont l'un quelconque n'est même pas accessible à partir des deux autres, mais qui se recoupent, qui « se coincent », et finalement ne se recouvrent tous trois que dans la place de l'objet (*a*). La topologie permet de formaliser ce nœud et les effets de son dénouage ; mais la formalisation, une fois encore, bute contre un divers structurel irréductible, un hiatus sur le plan même du « il y a ». De ce biais, le passage du mathème au nœud — comme retour sur les trois instances — n'atteste pas d'autre chose que du coinçage du premier, au point où — j'en reprends encore l'expression à Jean-Claude Milner — faute de pouvoir dire, il n'y a plus d'autre solution que de montrer : de montrer, ajoutera-t-on, où ça jouit. Qu'on ne me fasse pas écrire que ce fut la marque d'un échec ; le prix exemplaire des derniers séminaires de Lacan est qu'on l'y entend lutter désespérément contre l'impasse à trouver un mathème suffisant pour l'une-disjonction du sujet[14].

De bout en bout, cette discussion aura tourné autour de la définition évanescente — ou elle-même « évasive » — que donne

12. *Ibid*, p. 69
13. *Ibid.*, p. 75-77.
14. A ce point, surgit la question que pose Claude Imbert dans *Phénoménologies et Langues formulaires* : celle d'une *disjonction* d'origine, insurmontable, entre logique formelle et logique catégoriale : deux logiques portées par deux syntaxes qui sont respectivement, et chacune *exclusivement*, celle des mathématiques et celle de l'expérience On serait tenté de dire que l'une convient à la chaîne signifiante et l'autre au *a*, objet et cause — donc déjà à ce que Badiou appelle la « doctrine linéaire ». Lacan, en usant pêle-mêle des deux logiques — qu'on se reporte à *Logique du fantasme* ou à *Encore* — ne semble, pour une fois, pas avoir aperçu ce qui gisait là, de l'impossible. Badiou se tient davantage à l'abri de l'objection, dès lors que son discours se tient à ce qui peut être *pensé*, et qu'il pose n'être que mathématique, de l'existence.

Badiou du sujet. Concept dont il faut tenir à la fois que — comme ceux d'être et de vérité — il est, partout où il s'avère opérer, signature de la philosophie, et que, porteur d'une constitution, agi par la métonymie d'un manque, il contraint à restreindre — à restreindre de ce en quoi il y fait condition — le champ ouvert du générique. Ce concept de contrainte est peut-être ce que la discussion aura introduit. Car il semble qu'ici Badiou soit resté prisonnier de cela même qu'il combat dans la tradition philosophique : pour exposer le sujet au soustractif, pour le saisir au décompte de l'Un, il faudrait en somme le décider du point de l'indiscernable : de l'indiscernable en général, de n'importe quel indiscernable. Mais — Badiou y insiste assez — il n'y a de vérité que de « la » situation, chaque fois ; et il n'y a pas d'occurrence du sujet — rare, comme il le dit — hors de ce qui fait alors retour comme situation du sujet : dont la vérité soustractive se laisse prononcer, pour peu qu'on en endure la rencontre. C'est, comme il aime à le rappeler, affaire de courage.

Le (re)tour de la philosophie *elle-même*[1]

L'énoncé inaugural — nommons-le, en hommage au style affirmatif de nos maîtres, et singulièrement de Louis Althusser, la thèse 1 — a cependant la forme d'un constat négatif :

1. La philosophie est aujourd'hui paralysée par le rapport à sa propre histoire.

Cette paralysie résulte de ce que, examinant philosophiquement l'histoire de la philosophie, nos contemporains sont presque tous d'accord pour dire que cette histoire est entrée dans l'époque, peut-être interminable, de sa clôture. Il en résulte un « malaise dans la philosophie », et ce que je nommerai une délocalisation : la philosophie ne sait plus si elle a un lieu propre. Elle cherche à se greffer sur des activités établies : l'art, la poésie, la science, l'action politique, la psychanalyse... Ou alors, la philosophie n'est justement plus *que* sa propre histoire, elle devient le musée d'elle-même. J'appelle paralysie de la philosophie ce va-et-vient entre l'historiographie et la délocalisation. Il est certain que cette paralysie est

1. Ce texte a des origines composites, et sa réorganisation en fait presque un texte original.

La première source est une intervention faite en Italie au printemps 1990, pour un colloque organisé par le département de philosophie de l'université de Pavie. Mon titre était alors *La fin de la Fin.*

Une première refonte a donné le texte d'une conférence en Espagne, à l'invitation de l'association catalane Acta, sise à Barcelone. Toutefois, au dernier moment, et compte tenu de la nature du public, j'ai renoncé à dire ce texte, et lui ai substitué tout autre chose.

Enfin, pendant mon séminaire au Collège international de philosophie du premier semestre 1990-1991, j'ai repris encore plusieurs développements.

étroitement liée au rapport constant et pessimiste de la philosophie à son glorieux passé métaphysique. L'idée dominante est que la métaphysique est historiquement épuisée, mais que l'au-delà de cet épuisement ne nous est pas encore donné. C'est en ce sens que j'entends l'affirmation de Heidegger, dans son entretien testamentaire : « *Seul un Dieu peut nous sauver.* » Heidegger n'attend certes pas une nouvelle religion. Il veut dire que le salut de la pensée ne peut pas être en continuité avec son effort philosophique antérieur. Il faut que *quelque chose arrive,* et le mot « Dieu » désigne cet événement inouï, incalculable, seul désormais capable de rendre la pensée à sa destination originelle. La philosophie est alors prise entre l'épuisement de sa possibilité historiale et la venue sans concept d'un retournement salvateur. La philosophie contemporaine combine la déconstruction de son passé et l'attente vide de son avenir.

Tout mon propos est de rompre avec ce diagnostic. Et la difficulté de ce propos est d'éviter le style néoclassique, le style pompier, de ceux qui entendent combler la béance par de maigres considérations sur l'éthique.

Il faut prendre les choses à la racine, et la racine est le nœud réflexif, presque parasitaire, entre la philosophie et l'historiographie. La thèse que je soutiens prendra donc une deuxième forme, une forme de rupture. Appelons-la la thèse 2. Elle se dira :

2. La philosophie doit rompre, de l'intérieur d'elle-même, avec l'historicisme.

Rompre avec l'historicisme, quel est le sens de cette injonction? Nous voulons dire que la présentation philosophique doit s'autodéterminer initialement sans référence à son histoire. Elle doit avoir l'audace de présenter ses concepts sans les faire préalablement comparaître devant le tribunal de leur moment historique.

Au fond pèse encore sur nous la célèbre formule de Hegel : « L'histoire du monde est aussi le tribunal du monde. » L'histoire de la philosophie est plus que jamais aujourd'hui le tribunal de la philosophie, et ce tribunal rend presque constamment un verdict de peine capitale : c'est le verdict de la clôture ou de la nécessaire déconstruction du passé et du présent métaphysiques. On peut dire que la méthode généalogique de Nietzsche comme la méthode

herméneutique de Heidegger n'ont proposé sur ce point que des variantes du dispositif hégélien. Car, pour Nietzsche comme pour Heidegger, il est vrai que toute pensée qui se déclare philosophique doit être d'abord *évaluée* dans un montage historial. Pour l'un comme pour l'autre, ce montage historial a son ressort chez les Grecs. Pour l'un comme pour l'autre, la partie se joue, l'envoi est donné dans ce qui se passe *entre* les présocratiques et Platon. Une destination première de la pensée a été là perdue et dominée, et cette perte commande notre destin.

Je propose d'arracher la philosophie à cet impératif généalogique. Heidegger pense que nous sommes historialement régis par l'oubli de l'être, et même par l'oubli de cet oubli. Je proposerai pour ma part un violent *oubli de l'histoire de la philosophie,* donc un violent oubli de tout le montage historial de l'oubli de l'être. Un « oubliez l'oubli de l'oubli ». Cet impératif d'oubli est une méthode, et nullement, bien entendu, une ignorance. Oublier l'histoire, cela veut dire d'abord prendre des *décisions de pensée* sans se retourner vers un supposé sens historial prescrit de ces décisions. Il s'agit de rompre avec l'historicisme pour entrer, comme le faisaient un Descartes ou un Spinoza, dans une légitimation autonome du discours. La philosophie doit assumer des axiomes de pensée et en tirer les conséquences. Ce n'est qu'alors, et à partir de sa détermination immanente, qu'elle convoquera son histoire.

La philosophie doit s'autodéterminer de telle sorte que ce soit *elle* qui juge son histoire, et non son histoire qui la juge.

Une telle opération d'oubli de l'histoire et d'invention axiomatique suppose aujourd'hui qu'on accepte de *définir* la philosophie. De la définir, justement, autrement que par son histoire, autrement que par le destin et le déclin de la métaphysique occidentale. Je proposerai donc une troisième forme de ma thèse, cette fois résolument affirmative :

3. Il existe une définition de la philosophie.

J'ajoute qu'à mes yeux cette définition est elle-même un *invariant* historique. Ce n'est pas une définition en termes de résultat, ou la production d'une perte du sens, c'est une définition intrinsèque, qui fait qu'on distingue la philosophie de ce qui n'est pas elle, et ce depuis Platon. Et aussi qu'on la distingue de ce qui n'est pas elle,

mais lui *ressemble,* lui ressemble beaucoup, et que depuis Platon on appelle la sophistique.

Cette question de la sophistique est très importante. Le sophiste est depuis les origines le frère ennemi, le jumeau implacable de la philosophie. La philosophie aujourd'hui, prise dans son malaise historiciste, est très faible face aux sophistes modernes. Le plus souvent même, elle considère les grands sophistes – car il y a des grands sophistes – comme de grands philosophes. Exactement comme si nous considérions que les grands philosophes de l'Antiquité ne sont pas Platon et Aristote, mais Gorgias et Protagoras. Thèse du reste de plus en plus soutenue, et souvent avec brio, par des historiographes modernes de l'Antiquité.

Qui sont les sophistes modernes ? Les sophistes modernes sont ceux qui, à l'école du grand Wittgenstein, tiennent que la pensée est tenue dans l'alternative suivante : soit des effets de discours, des jeux de langage, soit l'indication silencieuse, le pur « montrer » de ce qui est soustrait à la prise de la langue. Ceux pour qui l'opposition fondamentale n'est pas entre la vérité et l'erreur ou l'errance, mais entre la parole et le silence, entre ce qui peut être dit et ce qui est impossible à dire. Ou entre les énoncés pourvus de sens et ceux qui en sont dépourvus.

A bien des égards, ce qui se présente comme la philosophie la plus contemporaine est une puissante sophistique. Elle entérine l'énoncé final du *Tractatus* – « Ce qui ne peut se dire, il faut le taire » –, alors que la philosophie n'existe qu'à soutenir que ce qui ne peut se dire est précisément ce qu'elle entreprend de dire.

On objectera que, dans son mouvement essentiel, le discours contemporain prétend lui aussi rompre avec l'historicisme, au moins sous sa forme marxiste ou humaniste ; qu'il s'oppose aux idées de progrès et d'avant-garde ; qu'il déclare, avec Lyotard, que l'époque des grands récits est terminée. Certes. Mais ce discours ne tire de sa récusation « postmoderne » qu'une sorte d'équivalence générale des discours, une règle de virtuosité et d'obliquité. Il tente de compromettre l'idée même de vérité dans la chute des récits historiques. Sa critique de Hegel est en réalité une critique de la philosophie elle-même, au profit de l'art, ou du droit, ou d'une Loi immémoriale et indicible. C'est pourquoi il faut dire que ce

discours, qui ajuste la multiplicité des registres du sens à quelque corrélat silencieux, n'est rien d'autre que la sophistique moderne. Qu'un tel discours, tout à fait productif et virtuose, soit pris pour une philosophie démontre l'incapacité du philosophe à opérer aujourd'hui une ferme délimitation fondatrice entre lui et le sophiste.

Le sophiste moderne tente de remplacer l'idée de vérité par l'idée de règle. Tel est le sens le plus profond de l'entreprise, du reste géniale, de Wittgenstein. Wittgenstein est notre Gorgias, et nous le respectons à ce titre. Déjà le sophiste antique remplaçait la vérité par le mixte de la force et de la convention. Le sophiste moderne veut opposer la force de la règle, et plus généralement les modalités d'autorité langagière de la Loi, à la révélation ou à la production du vrai.

Un récent avatar de cette volonté est la réquisition de l'épopée juive, devenue en quelques années un paradigme dont la puissance s'étend bien au-delà de la sphère politique, et qu'il faut aujourd'hui considérer comme un véritable philosophème.

Il n'est pas sûr que la grandeur et le tragique de cette épopée soient exactement appropriés aux fins que le discours de la sophistique moderne poursuit. Mais, *volens nolens,* « les juifs » prêtent au discours contemporain ce qui sans « eux » lui ferait défaut — comme à toute sophistique fragmentaire : la profondeur historique. La postmodernité, revenue des arrogances du discours progressiste, qu'elle juge complice, non sans raison, du thème rédempteur, opposera volontiers l'errance juive, sous l'autorité originelle de la loi, au christianisme, qui prétend que la vérité est effectivement *venue.* Le dispositif juif, dont, en assumant, ce qui est périlleux, la mise en forme traditionnelle, on dira qu'il combine la loi et l'interprétation, contraste ainsi avec le dispositif chrétien, qui combine la foi et la révélation.

Je ne dirai certes pas que cette façon de penser la césure entre judaïsme et christianisme est bien fondée. D'abord parce que la signification universelle du signifiant « juif » ne se laisse pas représenter par le récit religieux, même porté à sa plus grande abstraction. Ensuite parce que la pensée du juif Paul, située au point exact où il faut décider quant au nœud de la foi et de la loi, est

autrement complexe. Ce qui m'intéresse dans cet exemple est la *stratégie* de la sophistique moderne : adosser l'analyse langagière à un Sujet historique, de préférence paradoxal, pour que le déni sophistique de la philosophie puisse bénéficier *quand même* des prestiges modernes de l'historicisme. Cette opération, il faut le reconnaître, confère au discours contemporain les énergies cumulées de l'hyper-critique des formes et de la majesté du destin.

De cette souplesse postmoderne de la sophistique résulte, pour la philosophie, une obligation. Car restituer, par l'oubli de son histoire, la philosophie à elle-même, veut du coup nécessairement dire qu'on se redonne les moyens d'opposer clairement le philosophe au sophiste. Je le dirai sous la forme d'une quatrième thèse :

4. Toute définition de la philosophie doit la distinguer de la sophistique.

Cette thèse contraint en somme à aborder la définition de la philosophie par le concept de vérité. Car ce que le sophiste, ancien ou moderne, prétend imposer, c'est précisément qu'il n'y a pas de vérité, que le concept de vérité est inutile et incertain, car il n'y a que des conventions, des règles, des genres du discours ou des jeux de langage. On posera donc la variante de la quatrième thèse, je l'appelle 4 *bis :*

4 bis. La catégorie de vérité est la catégorie centrale, fût-ce sous un autre nom, de toute philosophie possible.

Ainsi la nécessité imposée par la thèse 2 de définir la philosophie devient, à la lumière du conflit avec le sophiste moderne, la nécessité d'élucider le statut intra-philosophique de la catégorie de vérité.

Une telle élucidation se présente – sous l'effet d'axiomes de pensée que son déploiement *active* – comme le renouvellement d'un impératif quant au *philosophein* qui remonte à Parménide et à Platon. De ce point de vue, elle opère à contre-courant du devenir du siècle, tel que la philosophie a prétendu en accueillir les données.

Que retenir de ce siècle sur son déclin ? Qu'en retenir si on le considère *à vol d'oiseau ?* Sans doute, trois dispositions de l'Histoire, trois lieux, et trois complexes idéologiques à dimension – ou à prétention – philosophique.

Les trois dispositions sont le socialisme bureaucratique stalinien,

l'aventure des fascismes et le déploiement « occidental » des parlementarismes.

Les trois lieux sont la Russie, l'Allemagne et les États-Unis.

Les trois complexes sont le matérialisme dialectique, philosophie du marxisme stalinien, la pensée de Heidegger dans sa dimension militante national-socialiste, et la philosophie académique américaine développée à partir du positivisme logique du Cercle de Vienne.

Le marxisme stalinien a déclaré la fusion du matérialisme dialectique et du mouvement réel de l'Histoire. Heidegger a cru discerner dans l'avènement de Hitler le moment où la pensée fait enfin face au règne planétaire de la technique, ou le moment, comme il le dit dans le discours du Rectorat, où « nous nous conformons à la lointaine injonction du commencement de notre existence historiale spirituelle ». Enfin, la philosophie analytique anglo-saxonne trouve dans l'examen du langage et de ses règles une forme de pensée compatible avec la conversation démocratique.

Un trait commun frappant de ces trois tentatives intellectuelles est d'assumer une violente opposition à la fondation platonicienne de la métaphysique.

Pour le marxisme stalinien, Platon nomme la naissance de l'idéalisme, figure quasi invariante de la philosophie des oppresseurs.

Pour Heidegger, Platon nomme le moment de l'envoi de la métaphysique. L'être, chez les présocratiques, « este », ou se déploie comme *phusis*. Avec Platon, il se soumet et s'oblitère dans l'*idéa*. Il advient à la constance de la Présence, par quoi se prépare qu'à l'authentique question et souci de l'être soit substituée la problématique en découpe de l'étant suprême. Aussi bien ce qui au comble de la détresse peut ouvrir au (re)commencement de la pensée doit nous détourner de l'envoi platonicien.

L'opération analytique et modérée de la philosophie anglo-saxonne semble à l'opposé de la méditation étymologique et historiale de Heidegger. Cependant, elle aussi assigne à Platon une vision réaliste et obsolète des objets mathématiques, une sous-estimation de l'impact des formes du langage sur la pensée, une métaphysique du supra-sensible. En un certain sens, Heidegger et

Carnap ont l'un et l'autre entrepris de ruiner, ou de clore, la métaphysique, et leurs procédures de pensée critique, si divergentes dans la méthode, n'en désignent pas moins l'une et l'autre Platon comme l'emblème de ce qui doit être surmonté en philosophie.

Nietzsche avait en somme raison d'annoncer que l'Europe allait guérir de ce qu'il appelait « la maladie Platon ». Car tel est bien le contenu réel des énoncés contemporains sur la fin de la philosophie, ou la fin de la métaphysique. Ce contenu est : ce qui a été initié historialement par Platon est entré dans la clôture de son effet.

Pour ma part, je crois qu'il faut annoncer, ou énoncer, la fin de cette Fin.

Énoncer la fin de la Fin, de *cette* Fin, revient inévitablement à réouvrir la question de Platon. Non pour restaurer la figure prescriptive à laquelle la modernité veut se soustraire, mais pour examiner si ce n'est pas d'un *autre geste* platonicien que notre avenir de pensée doit se soutenir.

Dans Platon, ce qui me frappe depuis longtemps est le retournement terrible qui s'opère entre *L'Apologie de Socrate*, et, disons, le livre X des *Lois*. Car la méditation platonicienne s'est enracinée dans la question : pourquoi Socrate a-t-il été tué ? Or elle s'achève dans une sorte de terrorisme nocturne, dans un appareillage répressif qui frappe l'impiété et les corrupteurs de la jeunesse — les deux chefs d'accusation qui entraînèrent l'exécution de Socrate. Comme s'il fallait dire à la fin que c'est légitimement que Socrate a été mis à mort. Il est vraiment significatif que celui qui dit cela dans les *Lois* soit appelé l'Athénien. Après Socrate, fictionné dans la vie de sa pensée, vient le représentant générique de la Cité, qui prononce à nouveau contre Socrate, et pour l'implacable fixité des lois criminelles.

Ce retournement me donne à penser qu'il n'y a pas *une* fondation platonicienne de la philosophie, *un* geste inaugural, par exemple le geste métaphysique. Mais bien plutôt une mise en place du dispositif philosophique, accompagnée, escortée d'une tension progressivement excessive, qui *expose* ce dispositif à une sorte de désastre.

Je voudrais donc méditer cette question : qu'est-ce qui expose originellement la philosophie, à l'extrême d'elle-même, à cette induction désastreuse, qui en retourne les données premières?

Question qui se formule aussi : sur quoi Platon *cède-t-il,* dans la trajectoire qui mène des dialogues aporétiques aux prescriptions criminelles ?

Pour répondre à cette question, il faut partir de l'élément dans lequel la philosophie s'institue comme lieu de pensée singulier. La catégorie centrale de la philosophie « classique » est bien la vérité. Mais quel est le statut de cette catégorie ? Un examen attentif de Platon, que je ne peux ici retracer[2], aboutit aux thèses suivantes :

1) *Avant* la philosophie, d'un « avant » qui n'est pas temporel, il y a *des* vérités. Ces vérités sont hétérogènes, et procèdent dans le réel indépendamment de la philosophie. Platon les appelle des « opinions droites », ou des énoncés « à partir d'hypothèses » dans le cas particulier des mathématiques. Ces vérités relèvent de quatre registres possibles, que Platon explore systématiquement. Les quatre lieux pluriels où insistent quelques vérités sont la mathématique, l'art, la politique et la rencontre amoureuse. Telles sont les conditions factuelles, historiques, ou pré-réflexives, de la philosophie.

2) La philosophie est une construction de pensée où se proclame, *contre la sophistique,* qu'il y a des vérités. Mais cette proclamation centrale suppose une catégorie proprement philosophique, qui est celle de *la* Vérité. A travers cette catégorie se dit à la fois le « il y a » des vérités, et la *compossibilité* de leur pluralité, à quoi la philosophie donne accueil et abri. La Vérité désigne simultanément un état pluriel des choses (il y a des vérités hétérogènes) *et* l'unité de la pensée.

L'énoncé « il y a des vérités » détermine la philosophie à la pensée de l'être.

L'énoncé « les vérités sont, pour la pensée, compossibles » détermine la philosophie à la pensée d'un temps unique de la

2. Cet examen de Platon, et singulièrement de *La République* et des *Lois,* a occupé une bonne part de mon séminaire de l'année 1989-1990. Il faudra un jour déployer dans son détail la question des usages actifs, ou non académiques, de Platon. Car il demeure vrai, indiquant ainsi que l'arche temporelle de la philosophie nous laisse contemporains des Grecs, que toute décision philosophique est une décision sur, ou à partir de, Platon.

pensée. Soit ce que Platon appelle « le toujours du temps », ou l'éternité, concept proprement philosophique qui accompagne inévitablement la mise en place de la catégorie de Vérité.

Soit dit en passant : le renoncement contemporain à la notion philosophique d'éternité, le culte du temps, de l'être-pour-la mort et de la finitude sont des effets évidents de l'historicisme. Renoncer à l'éternité, qui n'est nullement en soi une notion religieuse, qui est une notion essentielle de la philosophie, y compris et surtout de la philosophie athée, parce que cette notion seule permet de placer la philosophie sous la condition du mathème, revient à préparer le triomphe du sophiste, pour lequel n'a valeur que l'acte fini d'énonciation, tel qu'il engage dans la disparité sans norme des discours.

3) La catégorie philosophique de Vérité est par elle-même *vide.* Elle opère, mais ne présente rien. La philosophie n'est pas une production de vérité, mais une opération *à partir* des vérités, opération qui en dispose le « il y a » et la compossibilité épocale.

J'ai établi, dans *L'Être et l'Événement*[3], le lien essentiel qui existe entre le vide et l'être, en tant qu'être. Que la catégorie philosophique de Vérité soit comme telle vide explique le croisement originaire entre la philosophie et l'ontologie, c'est-à-dire la dialectique ambiguë entre la philosophie est les mathématiques. Il est très important de noter que le vide de la catégorie de Vérité, avec un V majuscule, *n'est pas le vide de l'être.* Car c'est un vide opératoire, et non pas présenté. Le seul vide qui soit présenté à la pensée est le vide de l'ensemble vide des mathématiciens. Le vide de la Vérité est, nous allons le voir, un simple *intervalle,* où la philosophie opère sur les vérités qui lui sont extérieures. Ce vide n'est donc pas ontologique, il est purement logique.

3. Le vide est pensé, dans *L'Être et l'Événement* (Le Seuil, 1988), comme suture de la situation à son être-en-tant-qu'être, ou jointure du multiple à sa propre inconsistance. On dira aussi que « vide » est le nom propre de l'être. Le mathème de cette nomination est la théorie (ou les propriétés déductibles) de l'ensemble vide, tel qu'il donne l'envoi *existentiel* de la théorie des ensembles. On se reportera aux méditations 4 à 6 de *L'Être et l'Événement,* pour compléter, si besoin en est, les élucidations de la préface de François Wahl.

4) Quelle est la structure de cette opération ?

La philosophie procède universellement, pour monter sa catégorie organique — la Vérité — de deux façons différentes et intriquées.

— Elle s'appuie sur des paradigmes d'enchaînement, style argumentatif, définitions, réfutations, preuves, force de conclure. Disons que, dans ce cas, elle monte le vide de la catégorie de Vérité comme *revers ou envers d'une succession réglée.* Chez Platon, c'est le régime du « long détour », développements dialectiques dont les procédés sont exactement les mêmes que ceux des sophistes combattus. Cette rhétorique de la succession ne constitue pas un savoir, puisque nous savons parfaitement qu'aucune de ces « preuves » n'a jamais établi un théorème de philosophie reconnu par tous. Mais elle *ressemble* à un savoir, quoique sa destination soit en réalité constructive. Il ne s'agit pas en effet que quelque chose soit établi ou « su », mais qu'une catégorie advienne à la clarté de son montage. Le savoir est ici imité à des fins productives. C'est pourquoi nous appellerons cette procédure, qui est aussi bien celle de l'ordre des raisons de Descartes, ou du *more geometrico* spinoziste, une *fiction de savoir.* La Vérité est l'in-su de cette fiction.

— Ou alors la philosophie procède par métaphores, puissance de l'image, rhétorique persuasive. Il s'agit d'indiquer cette fois le vide de la catégorie de Vérité *comme point limite.* La Vérité interrompt la succession, et se récapitule au-delà d'elle-même. Chez Platon, ce sont les images, les mythes, les comparaisons, dont les procédés sont les mêmes que ceux des poètes combattus. L'art est cette fois mobilisé, non parce qu'il vaudrait pour lui-même, ou dans une visée imitative et cathartique, mais pour exhausser le vide de la Vérité jusqu'au point où l'enchaînement dialectique est suspendu. Là encore, il ne s'agit nullement de « faire une œuvre d'art », mais le texte y ressemble et pourra même être légué et ressenti comme tel, quoique sa destination soit tout autre. On peut dire que l'art est imité dans ses façons, en vue de produire un site subjectif de la Vérité. Appelons ce traitement à la limite une *fiction d'art.* La Vérité est l'indicible de cette fiction.

La philosophie emprunte à ses deux adversaires d'origine : les sophistes et les poètes. On peut du reste aussi bien dire qu'elle emprunte à deux procédures de vérité : la mathématique, para-

digme de la preuve, et l'art, paradigme de la puissance subjectivante[4]. Son propre est de ne le faire que pour monter une opération catégorielle, laquelle fixe son lieu.

L'opération philosophique de la catégorie de Vérité dispose une sorte de pince. Une des branches de cette pince se présente comme un réglage du successif par l'argument. L'autre, comme une déclaration à la limite. La Vérité enchaîne et sublime.

5) La pince de la Vérité, qui enchaîne et sublime, a pour office de saisir *les* vérités. Le rapport de la Vérité (philosophique) aux vérités (scientifiques, politiques, artistiques ou amoureuses) est un rapport de *saisie*. Dans « saisie », nous entendons capture, prise, et aussi saisissement, étonnement. La philosophie est ce lieu de pensée où les vérités (non philosophiques) sont saisies comme telles, et nous saisissent.

L'effet de saisie pris dans son premier sens vise à délivrer de façon persuasive la compossibilité du pluriel des vérités. Elles se laissent saisir *ensemble* dans la pince que la philosophie a montée sous le nom de la Vérité (ou tout autre nom équivalent, c'est la fonction de saisie qui importe). Il ne s'agit pas là, entre Vérité et vérités, d'un rapport de surplomb, de subsomption, de fondement ou de garantie. C'est un rapport de saisie : la philosophie est *une pincée de vérités.*

L'effet de saisie pris dans son deuxième sens anime la philosophie d'une intensité singulière. Cette intensité tient de l'amour, mais un amour sans les embarras de l'objet d'amour, sans les énigmes de sa différence.

Plus généralement, la philosophie, parce que sa catégorie centrale est vide, est essentiellement *soustractive*[5]. La philosophie doit en

4. On ne confondra pas ces emprunts formels à la science et à l'art, qui ne concernent que le montage philosophique, ou encore la structure de fiction de la philosophie, avec le statut de l'art et de la science comme *conditions* de la philosophie. Car, en ce deuxième sens, art et science ne sont pas des réservoirs de forme, mais des lieux de pensée. Et ce qu'ils engagent n'est pas un montage pris dans la ressource de la fiction, c'est l'*acte* philosophique comme acte d'une pensée seconde.

5. Sur les modalités du soustractif, on lira dans ce livre « Définition de la philosophie » et « Conférence sur la soustraction ».

effet soustraire la Vérité au dédale du sens. En son cœur, il y a un manque, un trou. Il y a ceci que la catégorie de Vérité et son escorte en direction du temps, l'éternité, ne renvoient à rien dans la présentation. La philosophie n'est pas une interprétation du sens de ce qui est offert à l'expérience, la philosophie est l'opération d'une catégorie soustraite à la présence. Et cette opération, qui saisit les vérités, indique précisément qu'ainsi saisies les vérités sont distribuées dans ce qui interrompt le régime du sens.

Ce point est à mon avis capital. La philosophie est d'abord rupture avec le récit et avec le commentaire du récit. Par le double effet de la pince de Vérité, par l'argument qui enchaîne et par la limite qui sublime, la philosophie oppose l'effet de Vérité à l'effet de sens. La philosophie se sépare de la religion parce qu'elle se sépare de l'herméneutique.

Tout cela m'amène à donner de la philosophie la définition provisoire suivante :

La philosophie est la suscitation, sous la catégorie de Vérité, d'un vide repéré selon l'envers d'une succession et l'au-delà d'une limite. Pour ce faire, la philosophie agence la superposition d'une fiction de savoir et d'une fiction d'art. Elle construit un appareil de saisie des vérités, ce qui veut dire : énoncer qu'il y en a, et se laisser saisir par cet « il y a » ; affirmer ainsi l'unité de la pensée. La saisie est animée par l'intensité d'un amour sans objet, et compose une stratégie persuasive sans enjeu de pouvoir. Tout ce processus est prescrit par des conditions, qui sont l'art, la science, l'amour et la politique, dans leur figure événementielle. Enfin, ce processus est polarisé par un adversaire spécifique, qui est le sophiste.

C'est dans l'élément de cette définition que doit s'accomplir la rupture avec l'historicisme et s'engager la stricte délimitation entre le philosophe et le sophiste moderne.

La première tâche est évidemment d'assumer le bilan du devenir actuel des vérités, dans le quadruple registre de la science, et particulièrement de la mathématique moderne ; de la politique, et particulièrement de la fin de l'époque des révolutions ; de l'amour, et particulièrement de ce qu'y introduit de lumière, ou d'ombre, la psychanalyse ; et de l'art, particulièrement la poésie depuis Rimbaud et Mallarmé. Ce parcours est d'autant plus nécessaire que le

discours contemporain tenu à l'enseigne de la « fin de la métaphysique » se targue souvent — et cela aussi est un trait typiquement sophistique — d'être celui qui est de plain-pied avec son temps, d'être homogène à la jeunesse, à la liquidation des archaïsmes. Il est indispensable que la philosophie traite dans sa pince le matériau de pensée le plus actif, le plus récent, voire le plus paradoxal. Mais ce repérage même suppose des axiomes de pensée soustraits au jugement de l'Histoire, axiomes qui permettent de monter une catégorie de Vérité qui soit novatrice et appropriée à notre temps.

On peut dès lors envisager philosophiquement la détermination du discours « philosophique » aujourd'hui dominant comme sophistique moderne, et, par voie de conséquence, la détermination d'un juste rapport de pensée aux énoncés qui le constituent.

Mais avant d'en venir à cette détermination, il faut reprendre l'insistante question : pourquoi la philosophie, telle que nous en avons précisé le concept, expose-t-elle de façon récurrente la pensée au désastre ? Qu'est-ce qui mène la philosophie des apories du vide de la Vérité à la légitimation des prescriptions criminelles ?

La clef de ce retournement est que la philosophie est travaillée du dedans par la tentation chronique de prendre l'opération de la catégorie vide de Vérité pour identique aux procédures multiples de production des vérités. Ou encore : que la philosophie, abdiquant la singularité opératoire de la saisie des vérités, se présente comme étant *elle-même* une procédure de vérité. Ce qui signifie aussi bien qu'elle se présente comme un art, comme une science, comme une passion ou comme une politique. Le philosophe-poète de Nietzsche ; la philosophie comme science rigoureuse, vœu de Husserl ; la philosophie comme existence intense, vœu de Pascal ou de Kierkegaard ; le philosophe-roi nommé par Platon : autant de schèmes intra-philosophiques de la permanente possibilité du désastre. Ces schèmes sont tous commandés par le comblement du vide dont se soutient l'exercice de la pince de la Vérité.

Le désastre dans la pensée philosophique est à l'ordre du jour quand la philosophie se présente comme étant, non une saisie des vérités, mais une *situation de vérité*.

Les effets de ce comblement du vide, ou de son advenue en présence, reviennent à céder sur trois points.

Tout d'abord, en se présentant comme plénitude de la Vérité, la philosophie cède sur le multiple des vérités, l'hétérogénéité de leurs procédures. Elle affirme qu'il n'y a qu'un seul lieu de Vérité, et que ce lieu est établi par la philosophie elle-même. Elle transforme l'écart vide de la pince de la Vérité — qui est « ce qu'il y a » entre enchaînement et sublimation — en un espacement d'être où la Vérité *est.*

Dès lors qu'il y a *un* lieu de Vérité, il y a une métaphore obligée de l'accès à ce lieu. Accéder au lieu le révèle dans son éblouissante unicité. La philosophie est une initiation, un chemin, un accès à ce qui est ouvert au lieu de la Vérité. Il y a ultimement une *extase* du lieu. Cette extase est évidemment perceptible dans la présentation platonicienne du lieu intelligible, *topos noètos.* Le style, poétiquement impératif, du mythe d'Er le Pamphylien, à la fin de *La République,* veut transmettre l'accès extatique au lieu de la Vérité.

Deuxièmement, la philosophie qui s'abandonne à la substantialisation de la catégorie de Vérité cède sur la multiplicité des *noms* de la vérité, sur la dimension temporelle et variable de ces noms. Théorèmes, principes, déclarations, impératif, beauté, lois : tels sont quelques-uns de ces noms. Mais si *la* Vérité est, alors il n'y a qu'un seul nom véritable, un nom éternel. Certes, l'éternité est toujours un attribut de la catégorie de Vérité. Mais cet attribut n'est légitime qu'autant que la catégorie est vide, parce qu'elle n'est qu'une opération. Si la catégorie atteste une présence, alors l'éternité est projetée sur le disparate des noms. Elle institue un Nom unique, et ce Nom est forcément *sacré.* La sacralisation du nom vient doubler l'extase du lieu.

Cette sacralisation surdétermine certainement l'idée du Bien chez Platon. L'idée du Bien a deux fonctions philosophiques légitimes :

— elle désigne, au-delà de l'*ousia,* la Vérité *comme limite.* Elle nomme donc la seconde branche de la pince de la Vérité (la première est le dianoétique) ;

— elle désigne ce point essentiel, qui est qu'il n'y a pas de Vérité de la Vérité. Il y a un point d'arrêt, un point irréflexif, une altérité vide.

Mais l'Idée du Bien a une troisième fonction illégitime, excessive, douteuse. C'est quand elle opère comme le nom unique et sacré à

quoi *toute* vérité serait suspendue. Là est franchie, outrepassée, subvertie la rigueur de l'opération philosophique.

Troisièmement et enfin, quand elle s'imagine produire de la vérité, la philosophie cède sur sa modération, sa vertu critique. Elle devient une prescription angoissante, un commandement obscur et tyrannique. Pourquoi ? Parce qu'alors la philosophie déclare que la catégorie de Vérité est advenue en présence. Et comme cette présence est celle de *la* Vérité, ce qui est hors présence tombe sous un impératif d'anéantissement.

Explicitons. La philosophie, poussée au-delà de son opération, dit : « Le vide de la Vérité est présence. » Soit. Mais ce vide est *réellement* vide, car la philosophie n'est pas une procédure de vérité, elle n'est pas une science, ou un art, ou une politique, ou un amour. Alors, ce vide réel fait retour dans l'être, mais comme ce qui, aux yeux de la philosophie, est hors Vérité, si la Vérité est présence. Quelque chose de l'être se présente comme hors Vérité, et donc quelque chose de l'être se présente *comme ne devant pas être.* Quand la philosophie est philosophie de la présence de la Vérité, présence posée au-delà des vérités, alors elle dit, nécessairement : ceci, qui est, ne doit pas être. Une loi de mort accompagne la supposée venue en présence du vide de la Vérité.

Énoncer que ceci, qui est, ne doit pas être, ou que ceci, qui est présenté, n'est en son être que néant, est un effet de *terreur.* L'essence de la terreur est de prononcer le devoir-ne-pas-être de ce qui est. La philosophie, quand elle est poussée hors de son opération par la tentation qu'exerce sur elle l'idée que la Vérité est substance, produit la terreur, tout comme elle produit l'extase du lieu et le sacré du nom.

C'est proprement ce triple effet noué : d'extase, de sacré et de terreur, que je nomme *désastre.* Il s'agit du désastre propre *de la pensée.* Mais tout désastre empirique s'origine dans un désastre de la pensée. Tout désastre a, à sa racine, une substantialisation de la Vérité, soit le passage « illégal » de la Vérité comme opération vide à la vérité comme advenue en présence du vide même.

Ainsi la philosophie expose au désastre. Réciproquement, tout désastre réel, en particulier historique, contient un philosophème qui noue l'extase, le sacré et la terreur.

Il y a des formes puissantes et repérées de tels philosophèmes. L'homme prolétarien nouveau du marxisme stalinien, le peuple allemand historialement destiné du national-socialisme sont des philosophèmes, portés à des effets inouïs de terreur contre ce qui n'a pas le droit d'être (le traître à la cause, le juif, le communiste...), et prononçant l'extase du lieu (la Terre allemande, la patrie du socialisme), comme le sacré du Nom (le Führer, le père des peuples).

Mais il y a des formes molles et insidieuses. L'homme civilisé des démocraties parlementaires impériales est lui aussi un philosophème désastreux. Un lieu y est extatiquement prononcé (l'Occident), un nom y est sacralisé comme unique (le Marché, la Démocratie), et la terreur s'exerce contre ce qui est et ne devrait pas être, la planète démunie, le révolté lointain, le non-Occidental, le nomade immigré que son délaissement radical pousse vers les métropoles enrichies.

Ce sont là les destinations empiriques, historiques, de philosophèmes désastreux livrés à l'effectuation.

Mais d'où procède, en philosophie même, l'outrepassement désastreux de l'opération catégorielle ? Quelle tension interne déporte la philosophie, lieu de pensée où s'opère la saisie des vérités, vers un schème de présence de la Vérité qui expose au désastre ?

La clef du problème est dans la nature et la mesure du rapport conflictuel entre philosophie et sophistique.

Des origines à nos jours, l'enjeu de ce conflit concerne la fonction de la vérité dans l'hétérogénéité des discours, ou le style de détermination de la pensée par les règles du langage. Ce n'est pas, ce ne peut être sans que la pensée soit menacée des plus grands périls, une guerre d'anéantissement. Rien ne nous est plus philosophiquement utile que la sophistique contemporaine. La philosophie ne doit jamais s'abandonner à l'extrémisme antisophistique. Elle se perd quand elle nourrit le noir désir d'en finir avec le sophiste *une fois pour toutes*. C'est précisément ce point qui définit à mes yeux le dogmatisme : prétendre que le sophiste, parce qu'il est comme un double pervers du philosophe, *ne devrait pas exister*. Non, le sophiste doit être seulement assigné *à sa place*.

S'il est vrai que le sophiste est l'adversaire singulier de la philosophie — et d'autant plus que sa rhétorique est *la même* —, il est vrai aussi que la philosophie doit endurer pour toujours, du sophiste, l'accompagnement et le sarcasme.

Car que dit le sophiste ?

— Le sophiste dit qu'il n'y a pas de vérités, qu'il y a seulement des techniques pour les énoncés, et des lieux d'énonciation. Il est philosophiquement légitime de répondre, par l'opération de la catégorie vide de Vérité, qu'il y a des vérités. Il n'est plus légitime de dire, comme le fait le dogmatique, qu'il y a un seul lieu de la Vérité, et que ce lieu est révélé par la philosophie elle-même. Une telle riposte est excessive, surtendue, désastreuse. Elle confond le vide opératoire de la Vérité avec la donation de l'être. Elle transforme la philosophie, d'opération rationnelle qu'elle doit être, en le chemin douteux d'une initiation. Elle bouche le vide de la saisie par l'extase d'un lieu unique où la vérité advient au voilement de son offrande. C'est une imposture. La philosophie peut objecter au sophiste l'existence locale des vérités, elle se perd en proposant l'extase d'un lieu de la Vérité.

— Le sophiste dit qu'il y a multiplicité des jeux de langage, qu'il y a pluralité et hétérogénéité des noms. Il est philosophiquement légitime de répondre en construisant, par la catégorie de Vérité, un lieu où la pensée indique son unité de temps. De montrer, par leur saisie, que les vérités sont compossibles. Il n'est plus légitime de dire qu'il y a un seul nom pour les vérités. Il est dogmatique et ruineux de confondre la pluralité hétérogène des vérités sous le Nom, alors forcément sacré, que la philosophie donne à la Vérité.

— Le sophiste dit que l'être en tant qu'être est inaccessible au concept et à la pensée. Il est philosophiquement légitime de désigner, et de penser, le lieu vide de saisie des vérités par la pince de la Vérité. Il n'est plus légitime de prétendre que, sous la catégorie de Vérité, le vide de l'être advient à l'unique pensée de son acte, ou de son destin. La philosophie doit opposer aux sophistes le réel des vérités dont elle opère la saisie. Elle se perd en proposant l'impératif terroriste de l'être-Vrai comme tel.

L'éthique de la philosophie est au fond de maintenir le sophiste comme son adversaire, de préserver le *polémos*, le conflit dialecti-

que. Le moment désastreux est celui où la philosophie déclare que le sophiste *ne doit pas être,* le moment où elle décrète l'anéantissement de son Autre.

Dans les dialogues véritablement philosophiques, Platon *réfute* les sophistes. Il le fait avec respect pour Protagoras, dans une sorte de comique violent pour Calliclès ou Thrasymaque. Mais toujours la dialectique inclut le dire du sophiste.

Dans le livre X des *Lois,* Platon en vient à *interdire* le sophiste, par la sombre machination nouée de l'extase, du sacré et de la terreur. Platon cède alors sur l'éthique de la philosophie, et expose sa pensée tout entière au désastre.

Le sophiste, en tout temps, est requis pour que la philosophie tienne son éthique. Car le sophiste est celui qui nous rappelle que la catégorie de Vérité est vide. Certes, il ne le fait que pour nier les vérités, en quoi il doit être combattu. Mais combattu dans la norme éthique de ce combat. L'extrémisme philosophique, figure en pensée du désastre, veut l'anéantissement du sophiste. Mais c'est en fait à son triomphe qu'il contribue et assiste. Car si la philosophie renonce à son opération et à son vide, la catégorie de Vérité n'a plus que la terreur dogmatique pour s'établir. Contre quoi les sophistes auront beau jeu de montrer la compromission du désir philosophique avec les tyrannies.

C'est tout le problème qui nous est posé aujourd'hui. L'idée de la Fin de la philosophie est aussi l'idée de la fin de la catégorie de Vérité. Il s'agit là, sans aucun doute, d'un bilan des désastres du siècle. La terreur dogmatique a pris la forme de l'État. Le philosophème dogmatique a été jusqu'à s'incarner dans des polices et des camps d'extermination. On a exalté des lieux, on a psalmodié des noms sacrés. Le désastre a compromis la philosophie. La ruine provisoire de tout crédit du marxisme tout comme l'« affaire Heidegger » ne sont que des avatars de cette compromission. On voit ce qu'il en coûte à la philosophie de renoncer à son vide et à son éternité. A son opération. Ce qu'il lui en coûte de vouloir se *réaliser* dans le temps.

Cependant, énoncer la fin de la philosophie et l'inactualité de la Vérité est proprement un bilan *sophistique* du siècle. Nous assistons à une seconde revanche antiplatonicienne, car la « philosophie »

contemporaine est une sophistique généralisée, qui n'est du reste ni sans talent ni sans grandeur. Jeux de langage, déconstruction, pensée faible, hétérogénéité sans recours, différend et différences, ruine de la Raison, promotion du fragment, discours en miettes : tout cela argumente en faveur d'une ligne de pensée sophistique, et met la philosophie en impasse.

Disons simplement : après le bilan sophistique ou postmoderne des désastres du siècle s'ouvre le temps du bilan contre-sophistique. Et puisque ces désastres sont nés d'une paroxystique volonté de la philosophie de s'inscrire dans l'Histoire ; puisque les catastrophes de la Vérité viennent de ce que, obsédée par son passé et par son devenir, la philosophie a cédé sur le vide et sur l'éternité : alors il est légitime que le nouveau bilan philosophique se dirige *contre* l'autorité de l'histoire, contre l'historicisme.

Le point central est de redéployer la catégorie de Vérité dans son opération, dans sa capacité de saisie. Ce redéploiement intégrera et surmontera l'objection de la grande sophistique moderne. Oui, la Vérité doit reconstruire sa pince en faisant place aux lois du langage, au hasard, à l'indiscernable, à l'événement, à la singularité. La philosophie doit tenir explicitement pour vide sa catégorie centrale. Mais la philosophie doit aussi tenir que ce vide est la condition d'une opération effective. La philosophie ne doit céder ni sur les enchaînements, instruits par la mathématique contemporaine, ni sur les sublimations et les limites, instruites par la poétique moderne. L'intensité d'amour s'éclairera des chicanes de la psychanalyse. La stratégie persuasive s'éclairera du débat sur la politique et la démocratie.

Ce sera la cinquième variation sur ma thèse. Elle se dit tout simplement :

5. La philosophie est possible.

D'où suit une variante de cette variante, disons la thèse 5 bis :

5 bis. La philosophie est nécessaire.

Il ne s'agit pas là de l'histoire de la philosophie. Il ne s'agit pas là de l'idéologie. Il ne s'agit pas non plus d'une esthétique, ou d'une épistémologie, ou d'une sociologie politique. Il ne s'agit pas de l'examen des règles du langage. Il s'agit de la philosophie *elle-même,* dans sa délimitation singulière, dans sa conformité à la définition

que j'en ai proposé. Il s'agit de la philosophie telle qu'elle a été instituée par Platon.

Nous pouvons, nous devons écrire pour nos contemporains des *République* et des *Banquet*. Tout comme, ajustés aux sophistes majeurs, il y a eu des *Gorgias* et des *Protagoras*, il doit y avoir des *Nietzsche*[6] et des *Wittgenstein*. Et, aux mineurs, des *Vattimo* et des *Rorty*. Ni plus ni moins polémiques, ni plus ni moins respectueux.

La philosophie est possible, la philosophie est nécessaire. Et cependant pour qu'elle soit, il faut la désirer. Philippe Lacoue-Labarthe dit que l'Histoire — il pense à la barbarie nazie — nous interdit désormais le désir de philosophie[7]. Je ne peux le lui accorder, car une telle conviction met d'emblée le philosophe en position de faiblesse au regard de la sophistique moderne. Une autre issue est possible : désirer la philosophie contre l'histoire, rompre avec l'historicisme. Alors la philosophie ré-apparaît pour ce qu'elle est : une éclaircie d'éternité, sans Dieu ni âme, du seul fait que son effort nous accorde à ceci, qu'il y a des vérités. Telle est l'orientation de ce que je n'hésite pas à considérer, pour la pensée,

6. Que Nietzsche soit ici mentionné comme un sophiste peut surprendre. On dira cependant que la critique nietzschéenne de la philosophie et de la Vérité, sa théorie du signe, l'argumentaire généalogique, la fonction de l'étymologie, le recours à la vie et à la puissance, la rhétorique des paraboles et des métaphores, la fureur de convaincre, la psychologie conceptuelle, l'exposition polémique, le fragmentaire, que tout cela ouvre simultanément à la suture de la philosophie au poème et à une confusion radicale de la philosophie et de la sophistique. La grandeur de l'entreprise fait de Nietzsche ce qu'on pourrait appeler un Prince (en entendant « principe » dans Prince) de la sophistique moderne. Le penser ainsi éclaire tout autrement la question clef du rapport entre Heidegger et Nietzsche. Heidegger entend conserver la suture au poème, tout en re-délimitant la philosophie de la sophistique. C'est dans cet élément paradoxal, qui lui fait répéter de façon philosophante des opérations sophistiques, que Heidegger en vient à situer Nietzsche dans le bord terminal de la métaphysique, thèse à mon sens insoutenable, mais symptomatique Je comptais inclure dans ce recueil un texte sur Nietzsche intitulé, précisément, *Le Prince fou*, et qui porte sur la limite du foudroyant trajet nietzschéen, entre le printemps 1888 et janvier 1889. Mais je considère que ce texte — où je trame la thèse de Nietzsche comme suprême sophiste —, qui n'a pas subi l'épreuve, pour moi toujours cruciale, de son exposition publique, ou orale, est encore inachevé

7. Sur ce point, on se reportera, un peu plus loin dans ce livre, au début du texte « Philosophie et politique ».

comme un *devoir*. Et si je compare, comme le fait Mallarmé, l'éternel vide de la Vérité philosophique à un parterre de fleurs idéales, et donc inexistantes, à des Iris dont le genre – « *la famille des iridées* » – n'existe que dans l'opération du philosophe, je dirai avec lui, mélangeant l'exaltation et la prescription – tout comme la Vérité surimpose une fiction d'art à une fiction de savoir :

Gloire du long désir, Idées
Tout en moi s'exaltait de voir
La famille des iridées
Surgir à ce nouveau devoir.

Un tel surgissement, un tel re-tour de la pensée affirmative sont aussi bien des paris. Mallarmé, encore : « Toute pensée émet un coup de dés. » Lançons les dés de la philosophie. Quand les dés retombent, il est toujours temps de discuter, avec les sophistes modernes, de ce que Mallarmé appelle « le compte total en formation ».

Définition de la philosophie[8]

La philosophie est prescrite par des conditions qui sont les types de procédures de vérité, ou procédures génériques. Ces types sont la science (plus précisément le mathème), l'art (plus précisément le poème), la politique (plus précisément la politique en intériorité, ou politique d'émancipation) et l'amour (plus précisément la procédure qui fait vérité de la disjonction des positions sexuées).

La philosophie est le lieu de pensée où s'énonce le « il y a » des vérités, et leur compossibilité. Pour ce faire, elle monte une catégorie opératoire, la Vérité, qui ouvre dans la pensée un vide actif. Ce vide est repéré selon l'envers d'une succession (style d'exposition argumentatif) et l'au-delà d'une limite (style d'exposition persuasif, ou subjectivant). La philosophie, comme discours, agence ainsi la superposition d'une fiction de savoir et d'une fiction d'art.

Dans le vide ouvert par l'écart ou l'intervalle des deux fictionnements, la philosophie *saisit* les vérités. Cette saisie est son acte. Par cet acte, la philosophie déclare qu'il y a des vérités, et fait que la pensée est saisie par cet « il y a ». Ce saisissement par l'acte atteste l'unité de la pensée.

Fiction de savoir, la philosophie imite le mathème. Fiction d'art, elle imite le poème. Intensité d'un acte, elle est comme un amour sans objet. Adressée à tous pour que tous soient dans le saisissement de l'existence des vérités, elle est comme une stratégie politique sans enjeu de pouvoir.

8. Ce texte est un déploiement de la définition donnée dans le texte qui précède. Il a été rédigé pour les auditeurs de mon séminaire, auxquels je l'ai distribué au printemps 1991.

Par cette quadruple imitation discursive, la philosophie noue en elle-même le système de ses conditions. C'est la raison pour laquelle *une* philosophie est homogène à la stylistique de son époque. Cette permanente contemporanéité s'oriente toutefois non vers le temps empirique, mais vers ce que Platon appelle « le toujours du temps », vers l'essence intemporelle du temps, que la philosophie nomme éternité. La saisie philosophique des vérités les expose à l'éternité, qu'on peut dire, avec Nietzsche, l'éternité de leur *retour.* Cette exposition éternelle est d'autant plus réelle que les vérités sont saisies dans l'extrême urgence, l'extrême précarité de leur trajet temporel.

L'acte de saisie, tel qu'une éternité l'oriente, extirpe les vérités de la gangue du sens, elle les *sépare* de la loi du monde. La philosophie est soustractive, en ceci qu'elle fait trou dans le sens, ou interruption, pour que les vérités soient toutes ensemble *dites,* de la circulation du sens. La philosophie est un acte insensé, et par là même rationnel.

La philosophie n'est jamais une interprétation de l'expérience. Elle est l'acte de la Vérité au regard des vérités. Et cet acte, qui selon la loi du monde est improductif (il ne produit pas même une vérité), dispose un sujet sans objet, seulement ouvert aux vérités qui transitent dans son saisissement.

Appelons « religion » tout ce qui suppose une continuité entre les vérités et la circulation du sens. On dira alors : contre toute herméneutique, c'est-à-dire contre la loi religieuse du sens, la philosophie dispose les vérités compossibles sur fond de vide. Elle soustrait ainsi la pensée à toute présupposition d'une Présence.

Les opérations soustractives par quoi la philosophie saisit les vérités « hors sens » relèvent de quatre modalités[9] : l'indécidable, qui se rapporte à l'événement (une vérité n'est pas, elle advient) ; l'indiscernable, qui se rapporte à la liberté (le trajet d'une vérité n'est pas contraint, mais hasardeux) ; le générique, qui se rapporte à l'être (l'être d'une vérité est un ensemble infini soustrait à tout

9. Sur les modalités du soustractif, on considérera le « schéma gamma », reproduit plus loin dans « Conférence sur la soustraction ».

prédicat dans le savoir) ; l'innommable, qui se rapporte au Bien (forcer la nomination d'un innommable engendre le désastre).

Le schéma de connexion des quatre figures de soustractif (indécidable, indiscernable, générique et innommable) spécifie une doctrine philosophique de la Vérité. Ce schéma dispose la pensée du vide sur fond de quoi les vérités sont saisies.

Tout le processus philosophique est polarisé par un adversaire spécifique, le sophiste. Le sophiste est extérieurement (ou discursivement) indiscernable du philosophe, puisque son opération combine aussi des fictions de savoir et des fictions d'art. Subjectivement, il lui est opposé, puisque sa stratégie langagière vise à faire l'économie de toute assertion positive concernant les vérités. En ce sens, on peut aussi définir la philosophie comme l'acte par quoi des discours indiscernables sont cependant opposés. Ou encore comme ce qui se sépare de son double. La philosophie est toujours le bris d'un miroir. Ce miroir est la surface de la langue, sur quoi le sophiste dispose tout ce que la philosophie traite dans son acte. Si le philosophe prétend se contempler sur cette seule surface, il y voit surgir son double, soit le sophiste, et peut ainsi le prendre pour lui.

Ce rapport au sophiste expose intérieurement la philosophie à une tentation dont l'effet est de la dédoubler encore. Car le désir d'en finir avec le sophiste *une fois pour toutes* contrarie la saisie des vérités : « une fois pour toutes » veut forcément dire que la Vérité annule l'aléatoire des vérités, et que la philosophie se déclare indûment elle-même productrice de vérités. Par quoi *l'être*-vrai vient en position de doublure de l'*acte* de la Vérité.

Un triple effet de sacré, d'extase et de terreur corrompt alors l'opération philosophique, et peut la conduire du vide aporétique qui soutient son acte à des prescriptions criminelles. Par où la philosophie est inductrice de tout désastre dans la pensée.

L'éthique de la philosophie, qui pare au désastre, tient tout entière dans une constante *retenue* à l'égard de son double sophistique, retenue grâce à quoi la philosophie se soustrait à la tentation de se dédoubler (selon le couple vide/substance) pour traiter la duplicité première qui la fonde (sophiste/philosophe).

L'histoire de la philosophie est l'histoire de son éthique : une

succession de gestes violents à travers lesquels la philosophie se retire de sa réduplication désastreuse. Ou encore : la philosophie dans son histoire n'est qu'une désubstantialisation de la Vérité, qui est aussi l'autolibération de son acte.

Qu'est-ce qu'une institution philosophique ?

Ou : Adresse, transmission, inscription[10]

Je voudrais tenter ici une sorte de déduction du destin de toute institution philosophique. Je voudrais explorer la possibilité d'une soumission au concept de notre intuition institutionnelle. On imagine aisément le péril. Il est certes moindre que celui auquel s'exposait Saint-Just quand il soutenait que des institutions pouvaient seules empêcher la Révolution de se clore sur la pure surrection de son événement. Le risque que je prends consiste seulement en ceci : renversant un ordre matérialiste dont l'effet propre est d'immerger la pensée dans la massivité du social et de l'organique, je poserai que la détermination de la philosophie comme telle prescrit ce qui peut en être d'une institution qui lui soit adéquate. Il s'agit en somme, encore incertaine et brève, d'une déduction transcendantale de toute institution philosophique possible. Quant aux institutions réelles, au premier rang desquelles, unique au monde, le Collège international de philosophie, on admettra que leurs problèmes, leurs soucis, leurs concurrences internes et leurs instances élues sont, comme il est raisonnable, tout sauf transcendantaux.

10. A quelques retouches près, ce texte est celui d'une intervention au colloque à travers quoi, en 1989, le Collège international de philosophie se présentait lui-même. On sait qu'aujourd'hui, du biais des constantes réformes, comme du biais des apories de ce qu'on nomme l' « Europe », la question des institutions passionne nombre de philosophes. Je ne saurais soutenir qu'elle me passionne, mais, puisque cette injonction existe, je la soutiens, et je donne mon concept.

Commençons par la dialectique négative. La prescription institutionnelle de la philosophie n'est pas dans la forme de la causalité. Elle n'est pas non plus dans la forme de l'incarnation. Nulle institution ne peut prétendre être un effet de la philosophie ; nulle non plus nous proposer son corps, ou faire de la philosophie un corps, un Grand Corps, diraient les spécialistes de la sociologie institutionnelle française. Mais l'institution n'a pas non plus de valeur instrumentale, au sens où elle permettrait à la philosophie d'atteindre ses fins. Cela pour la raison essentielle que ces fins sont, à mon avis, inexistantes. Je ne dis pas que la philosophie est sans destination. Mais je ne crois pas qu'on puisse distribuer cette destination dans le domaine des fins ou des finalités. Loin de se proposer des fins, la philosophie entend toujours, d'une manière ou d'une autre, en finir avec les fins, et même en finir avec *la* fin. La plus grande vertu de la philosophie est que, ne cessant de conclure, elle atteste cependant l'impératif interminable de la continuation. Elle ne requiert donc nul moyen pour ses fins abolies.

Ni effet, ni corps, ni instrument. Qu'est-ce donc qu'une institution philosophique ? Nous pourrions évidemment soutenir qu'il n'en existe pas, mais le contraire est empiriquement avéré, des écoles de la pensée antique au collège que je célébrais à l'instant. Et je ne compte pas entrer dans un interminable procès de déconstruction, qui établirait à la limite du concept que ces institutions empiriques ont organisé l'oubli de leur destination. Non, ces institutions existent, et sont en connexion établie avec la philosophie. Mais alors, quelle connexion ?

Je soutiendrai que ce que l'institution traite n'est pas une *ligne* de causalité ; n'est pas le *volume* d'un corps ; et n'est pas non plus la *surface* d'une opération planifiable. C'est un nœud, dont tout l'office de l'institution est qu'il ne soit pas défait ; et dont tout le risque de cette même institution est qu'il soit coupé. Une institution philosophique est une procédure de conservation d'un nœud, au péril d'une coupure, qui en disperserait les composantes. Une bonne institution est nouante, opaque, indémêlable. Une mauvaise est segmentaire, dispersive, parlementaire. La première, la bonne, est serrée et obscure. La seconde, périlleuse, compte les voix et sépare les fonctions, qu'elle ne rassemble le plus souvent que dans la

forme spécialement peu philosophique du colloque. Le gardiennage d'un nœud est difficilement compatible avec la gestion, tantôt prudente, tantôt violente, de l'équilibre des factions.

De quel nœud s'agit-il? Mon sous-titre l'annonce : le nœud de l'adresse, de la transmission et de l'inscription. Que dire de ces trois brins du nœud, dont chacun tient ensemble les deux autres, selon la figure que mon maître Jacques Lacan nous a appris à méditer?

J'appelle d'abord adresse de la philosophie non pas ceux à qui ou ce à quoi elle s'adresse, mais la position subjective d'adresse qui est la sienne propre. Or ce qui caractérise cette position est d'être purement et simplement *vide.* Ce pourrait être une définition de la philosophie que de dire qu'elle est sans adresse spécifiable. Aucune communauté, réelle ou virtuelle, n'est en vis-à-vis de la philosophie. Aucun énoncé de la philosophie n'est adressé comme tel à quiconque. C'est ce que nous voulons dire quand nous répétons que ce qui importe est la question. Le questionner est un simple nom pour le vide de l'adresse. La célèbre maladresse du philosophe — sa maladresse — a pour essence dernière la non-adresse, l'absence d'adresse. Tout texte philosophique est en poste restante, et il faut d'avance savoir qu'il est là pour le trouver, car il ne vous a pas été *envoyé.*

J'appelle ensuite transmission de la philosophie l'opération par laquelle elle se propage à partir du vide de l'adresse. Chacun sait bien qu'elle se propage par le tout petit nombre de ceux qui décident, contre toute évidence, qu'elle leur est adressée. Donc, ceux qui endurent en eux-mêmes le vide de l'adresse font en eux-mêmes un tel vide. Ce petit nombre ne constitue jamais un public, parce qu'un public est toujours précisément ce qui fait le plein de l'adresse. La philosophie ne peut se transmettre par les voies de ce plein, de ce trop-plein. De là que, depuis toujours, sa transmission est liée non pas du tout à l'extension d'un public, mais à la figure, restreinte et infigurable, du disciple. Disciple est celui qui endure de coïncider avec le vide de l'adresse. Disciple celui qui sait qu'il ne constitue pas un public, mais supporte une transmission.

J'appelle enfin inscription de la philosophie tout ce qui change le vide de l'adresse en marque subsistante, tout ce qui écrit la philosophie. La philosophie en elle-même, comme adresse vide, est

soustraite à l'écrit, sans être pour autant vouée à la voix. La philosophie est ce qui, détenu dans le vide de l'adresse, obéit à l'injonction temporalisée des catégories de l'être et de l'événement, et cela en deçà de la voix comme de l'écrit. C'est au demeurant cet en-deçà de la voix et de l'écrit que nous nommons, depuis toujours, la pensée, et qui est ce à quoi s'accorde le vide de l'adresse. L'inscription est le marquage de ce vide, la procédure interminable d'une suture subsistante au subsistant, l'effectivité du vide. L'inscription est, elle, ouverte et offerte à tous, à la différence de l'adresse, qui est vide, et de la transmission, qui est proposée à quelques-uns.

Notons qu'il se peut bien que le nœud dont je parle ne se noue pas. Auquel cas il y a peut-être eu, désormais indécidable, de la philosophie, mais non point une philosophie. Seul le nœud confère à l'existence de la philosophie une historicité. Seul il décide qu'il y a de la philosophie, sous la forme d'une philosophie.

L'historicité de la philosophie exige ainsi qu'il y ait une adresse (généralement recouverte par le nom propre d'un philosophe) ; qu'il y ait quelques disciples (généralement recouverts par d'autres noms propres de philosophes, quand vient pour eux le temps, après avoir enduré la place du vide, de produire une telle place) ; et qu'il y ait des livres, généralement recouverts par cette instance du public qu'est la suite des commentaires, des éditions, et des rééditions. Ces trois instances sont aussi celle du vide (l'adresse), celle du fini (les disciples) et celle de l'infini (l'inscription et sa glose).

Il est clair que ce nœud est borroméen, dès lors qu'on le considère comme fondateur de l'*historicité* de la philosophie. Sans le nœud, la philosophie, réduite au vide de l'adresse, ne serait que le point d'indistinction de la pensée et de l'être. En effet, seule l'inscription fait tenir ensemble, dans le temps, l'adresse et la transmission, puisque ce n'est qu'en rencontrant le livre, l'inscription, qu'un nouveau disciple peut venir à la place vide que prescrit une antique adresse. Il le rencontre, ce livre, précisément de ce qu'il est offert à tous, et donc selon son infinité d'inscription. Il est non moins clair que l'adresse seule fait tenir ensemble la transmission et l'inscription, puisque seule elle atteste ce dont le disciple fut le disciple, la place vide qu'il a occupée, et dont l'inscription perpétue l'existence.

C'est ainsi le vide qui suture, là comme ailleurs, le fini de la transmission à l'infini de l'inscription. Et enfin il est sûr que seule la transmission fait tenir ensemble l'adresse et l'inscription, puisque le livre ne peut être écrit *que du point de vue du disciple,* même si pour la circonstance le maître se fait, pour écrire, disciple de lui-même. Mais très souvent, nous le savons, voyez Aristote, ou Hegel, ou Kojève, ou même Leibniz, ou Nietzsche, ou Husserl, voyez les archives, les leçons retranscrites, le désordre dominé des notes et des papiers, très souvent, oui, c'est la finitude des disciples qui expose le vide de l'adresse philosophique à l'infini de l'inscription.

Tout le propos d'une institution philosophique est de préserver le nœud. Elle est la gardienne non de la philosophie, mais de son historicité. Elle est donc la gardienne *des* philosophies. Elle est le pluriel noué des philosophies comme résistance dans le temps, ce qui veut dire souvent : résistance au temps.

Quels sont les impératifs seconds de cet impératif premier ? Quelles sont les fonctions, les mesures d'une institution pour la philosophie telle qu'en conformité avec sa destination elle préserve le nœud borroméen de l'adresse, de la transmission et de l'inscription, qui est aussi le nœud du vide, du fini et de l'infini ?

Le premier impératif dérivé est évidemment qu'une telle institution participe de la détection et de l'existence des trois brins du nœud pris séparément. Et cela, si je puis dire, sans les séparer.

En ce qui concerne l'adresse, qui est la suture de la philosophie à l'être, l'institution n'y peut rien. Ce n'est pas parce qu'il y a des institutions que, comme le disait Parménide, « le même, lui, est à la fois penser et être ». Ce « même » qui est « à la fois » est sans nul doute le point vide, et le vide est précisément définissable de ce que son institution est impossible. Si nous savons qu'il est faux que la nature a horreur du vide, il est assuré que les institutions en ont effectivement horreur. Leur incoercible tendance est le trop-plein, et c'est précisément ce qui leur donne leur allure extrêmement peu naturelle.

Mais ce que peut, et donc ce que doit, une institution pour la philosophie, c'est protéger les philosophes de leur maladresse, qui est une conséquence du vide de leur adresse. Elle doit donner sa propre adresse au vide, elle doit être l'adresse du vide d'adresse. Ce

qui veut dire qu'elle doit autoriser que se trouve chez elle comme chez lui celui que rien ne recommande, et surtout qui n'est pas recommandé ni recommandable. Celui qui prétend philosopher, donc n'avoir nulle adresse, comment l'institution peut-elle le reconnaître ? Elle ne le peut pas, elle ne peut que l'adresser. Elle doit tout simplement essayer cet indiscernable, dire qu'elle lui fournit son adresse. Permettez-moi d'appeler cette première fonction d'une institution pour la philosophie sa fonction de poste restante. Institution grâce à laquelle, contrairement à ce qui se passe aux PTT, ce sont les plis non recommandés qui ont chance d'arriver à destination.

En ce qui concerne la transmission, il est clair que l'institution doit multiplier les chances d'occuper en disciple la place vide de l'adresse. Elle doit faire proliférer les disciples. Il faut donc qu'elle soit une maison ouverte, vacante, où peuvent passer ceux qui sont destinés au vide d'une adresse singulière. Cette passe générale impose qu'il n'y ait nul critère de présence, ou, comme il est de règle au Collège international, que l'assistance aux séminaires soit absolument libre, que n'existe nul séminaire *fermé*. Permettez-moi d'appeler cette deuxième fonction d'une institution pour la philosophie sa fonction de maison de passe.

En ce qui concerne enfin l'inscription, il est certain que les ressources de l'édition ordinaire ne peuvent y suffire, parce que cette édition raisonne en termes de public, voire de publicité, ce qui n'est pas conforme à l'essence de l'inscription philosophique, dont l'infinité se mesure en siècles, et non en épuisement aux offices du premier tirage. Il est à mon avis essentiel qu'une institution pour la philosophie imprime, édite, distribue des plaquettes, des sommaires, des notes, des livres. Et comme il s'agit d'éditer ce qui n'est pas recommandé ni recommandable, de distribuer des adresses vides et d'obscurs émois de disciples, comme le public de tout cela est incalculable et louche, du moins nous devons tous l'espérer, vous me permettrez d'appeler cette troisième fonction d'une institution pour la philosophie sa fonction d'imprimerie clandestine.

Une telle institution organise donc en son sein une poste restante, une maison de passe et une imprimerie clandestine.

Mais sa deuxième grande tâche est de garder les trois brins noués,

serrés, de ne pas, sous couvert de fonctions disparates, couper le nœud borroméen de l'historicité de la philosophie. Il faut pour cela que les garants de l'institution, ceux qui en constituent le noyau, et ils existent toujours, soient aptes à circuler dans toute l'étendue du nœud ; qu'ils aient soin et souci de son « tenir ensemble » ; qu'ils connaissent par eux-mêmes les connexions paradoxales de l'adresse et de la transmission, de l'inscription et de l'adresse, de l'inscription et de la transmission. Qu'ils sachent articuler, non la seule finitude des besoins et des opportunités, mais le triplet du vide, du fini et de l'infini. Que leur désir soit véritablement d'être, sans discontinuité ni césure visible, des inspecteurs de poste restante, des tenanciers de maison de passe et des imprimeurs clandestins. Je ne vois guère pour cette tâche qu'une sorte de convention de philosophes, « convention » étant pris ici dans le sens que lui donnèrent les gens de la révolution de 1792 ; soit un corps collectif captif du sérieux de la décision, qui est comme un lieu de la décision, et qui en même temps désigne de grands comités, investis de larges pouvoirs, mais que la convention surveille avec gravité. La loi d'une telle assemblée ne peut pas être celle des majorités, car cette loi est celle du nœud, de l'historicité de la philosophie, la loi du *moment actuel* de la philosophie. Seule cette convention de philosophes peut éviter la coupure incessante du nœud, la perte de toute historicité, le péril de la *mise à plat* de la philosophie, bref, ce terrible et classique instant où l'institution, qui était pour la philosophie, devient antiphilosophique. Le nom de ce péril, nous le connaissons : c'est le libéralisme, qui veut tout desserrer, et ce faisant enserre tout dans la dispersion, la concurrence, l'opinion, et le despotisme du public et de la publicité.

Nietzsche, dans un de ses bons jours, notait que les lois ne sont pas faites contre les malfaiteurs, mais contre les novateurs.

Sans doute les inspecteurs d'une poste restante égarée, les tenanciers d'une maison de passe, les imprimeurs clandestins sont-ils généralement tenus pour des malfaiteurs. Au regard d'une institution philosophique, ils sont requis comme novateurs, et risquent donc de tomber sous les coups des lois, y compris celles que l'institution croit nécessaires à sa sauvegarde. Mais la sévère discipline conventionnelle, voire conventuelle, d'une institution

pour la philosophie, disons qu'il serait bon, rapportée qu'elle est à un nœud qu'on doit garder, serrer, et renouer sur lui-même par de nouvelles combinaisons du vide, du fini et de l'infini, qu'elle soit, cette discipline cruelle, au service de tels novateurs. Seul le hasard peut y pourvoir, sans doute. Une bonne institution pour la philosophie sera donc celle qui propose au malfaiteur, lequel pour la philosophie ne peut être que l'ennemi déclaré de toute pensée, et donc l'ennemi déclaré de l'être, la puissance la plus large du hasard, c'est-à-dire la puissance vide de l'adresse.

Concluons, comme il se doit, par un vœu : quand quelque institution philosophique est en train de former sa convention et de régler à nouveau le gardiennage du nœud, quand la philosophie se trouve être à l'épreuve d'une décision collective, souhaitons que le coup de dés d'aucun malfaiteur n'abolisse le hasard de cette rare occurrence.

2

Philosophie et poésie

Le recours philosophique au poème[11]

Toute entreprise philosophique se retourne vers ses conditions temporelles pour en traiter conceptuellement la compossibilité. On discerne aisément dans l'œuvre de Heidegger quatre modes de ce retournement.

1) L'appui pris sur l'ek-stase intime du temps, sur l'affect, sur l'expérience telle que filtrée par le souci d'une question qui en dirige la métamorphose. C'est l'analyse existentiale-ontologique de *Sein und Zeit.*

2) La politique national-socialiste, pratiquée par Heidegger de façon militante comme occurrence allemande de la décision résolue et du face-à-face de la pensée avec le règne nihiliste de la technique, face-à-face ancré dans les catégories du sol, du travail, de la communauté et de l'appropriation du site.

3) La réévaluation herméneutique et historiale de l'histoire de la philosophie pensée comme destin de l'être dans son appariement au *logos.* Ce sont les brillantes analyses de Kant et de Hegel, de Nietzsche et de Leibniz, puis les leçons prises aux Grecs, singulièrement aux présocratiques.

11. Ce texte a pour tout premier noyau une contribution écrite, demandée par Jacques Poulain, au colloque sur Heidegger organisé en 1989 par le Collège international de philosophie. Des éléments proviennent d'une intervention faite à l'espace-séminaire de philosophie à Beaubourg, en 1990, à l'invitation de Christian Descamps, sur le thème « Philosophie et littérature ». Sa réorganisation définitive avait pour enjeu une conférence prononcée dans le cadre du séminaire de philosophie de Lyon, sous la responsabilité de Lucien Pitti, toujours en 1990. Je l'ai quelque peu révisé pour cette publication.

4) Les grands poèmes allemands, saisis dès 1935, à travers le cours sur Hölderlin, comme interlocuteurs privilégiés du penseur.

Ce quatrième appui survit encore aujourd'hui à tout ce qui a pu affecter les trois autres. Son audience en France, y compris chez les poètes, de René Char à Michel Deguy, est la plus forte validation subsistante de ceci que Heidegger a philosophiquement *touché* un point de pensée inaperçu dont la langue poétique était détentrice. Il est donc indispensable, pour qui veut outrepasser la puissance philosophique heideggérienne, de revenir sur le couple formé, dans les termes qui sont ceux de cette philosophie, entre le dire des poètes et la pensée du penseur. Reformuler ce qui conjoint et disjoint le poème et la discursivité philosophique est un impératif auquel Heidegger, quels que soient les avatars de son « affaire », nous oblige à nous soumettre.

Commençons par rappeler que, pour Heidegger, il y a une indistinction originelle des deux termes. Dans l'envoi présocratique de la pensée, qui est aussi l'envoi destinal de l'être, le *logos* est poétique comme tel. C'est le poème qui tient en garde la pensée, comme on le voit dans le *Poème* de Parménide, ou dans les sentences d'Héraclite.

C'est par une contestation en quelque sorte axiomatique de ce point que je voudrais commencer la reconstruction d'un *autre rapport,* ou dé-rapport, entre poésie et philosophie.

Lorsque Parménide place son poème sous l'invocation de la déesse, et qu'il le commence par l'image d'une chevauchée initiatique, je crois qu'il faut soutenir que ce n'est pas, que ce n'est *pas encore* de la philosophie. Car toute vérité qui accepte sa dépendance au regard du récit et de la révélation est encore détenue dans le mystère, dont la philosophie n'existe qu'à vouloir déchirer le voile.

La forme poétique, chez Parménide, est essentielle, elle couvre de son autorité le maintien du discours dans la proximité du sacré. Or la philosophie ne peut commencer que par une désacralisation : elle instaure un régime du discours qui est sa propre et terrienne légitimation. La philosophie exige que l'autorité de la profération *profonde* soit interrompue par la laïcité argumentative.

C'est du reste en ce point même que Parménide est une sorte de pré-commencement de la philosophie : quand, au regard de la

question du non-être, il esquisse un raisonnement par l'absurde. Ce recours latent à une règle autonome de consistance est à l'intérieur du poème une interruption de la collusion que le poème organise entre la vérité et l'autorité sacrée de l'image ou du récit.

Il est essentiel de voir que l'appui de cette interruption ne peut être que de l'ordre du mathème, si on entend par là les singularités discursives de la mathématique. Le raisonnement apagogique est sans aucun doute la matrice la plus significative d'une argumentation qui ne se soutient de rien d'autre que de l'impératif de consistance, et s'avère incompatible avec toute légitimation par le récit, ou par le statut initié du sujet de l'énonciation. Le mathème est ici ce qui, faisant disparaître le Diseur, absentant son lieu de toute validation mystérieuse, expose l'argumentation à l'épreuve de son autonomie, et donc à l'examen critique, ou dialogique, de sa pertinence.

La philosophie a commencé en Grèce parce que là seulement le mathème a permis d'interrompre l'exercice sacral de la validation par le récit (le mythème, dirait Lacoue-Labarthe). Parménide nomme le pré-moment, encore interne au récit sacré et à sa capture poétique, de cette interruption.

On sait assez que Platon en nomme, lui, la réflexion poussée jusqu'à la méfiance systématique envers tout ce qui rappelle le poème. Platon nous propose une analyse complète du geste d'interruption qui constitue la possibilité de la philosophie :

— En ce qui concerne la capture imitative du poème, sa séduction sans concept, sa légitimation sans Idée, il faut l'écarter, la bannir de l'espace où opère la royauté du philosophe. C'est une rupture douloureuse, interminable (voyez le livre X de *La République*), mais il y va de *l'existence* de la philosophie, et non de son seul style.

— L'appui que la mathématique fournit pour la désacralisation, ou la dépoétisation, de la vérité doit être explicitement sanctionné, pédagogiquement par la place cruciale de l'arithmétique et de la géométrie dans l'éducation politique, ontologiquement par leur dignité intelligible qui fait vestibule aux déploiements ultimes de la dialectique.

Pour Aristote, aussi peu poète qu'il est possible dans la technique d'exposition (Platon, en revanche, et il le reconnaît, est à tout

moment sensible au charme de ce qu'il exclut), le Poème n'est plus qu'un objet particulier proposé aux dispositions du Savoir, en même temps du reste que la mathématique se voit retirer tous les attributs de la dignité ontologique que lui accordait Platon. La « poétique » est une discipline régionale de l'activité philosophique. Avec Aristote, le débat fondateur est achevé, la philosophie, stabilisée dans la connexion de ses parties, ne se retourne plus dramatiquement sur ce qui la conditionne.

Ainsi, dès les Grecs, ont été rencontrés et nommés *les trois régimes possibles du lien entre poème et philosophie.*

1) Le premier, que nous dirons parménidien, organise la *fusion* entre l'autorité subjective du poème et la validité des énoncés tenus pour philosophiques. Même lorsque des interruptions « mathématiques » figurent sous cette fusion, elles sont subordonnées en définitive à l'*aura* sacrée de la profération, à sa valeur « profonde », à sa légitimité énonciative. L'image, l'équivoque de la langue, la métaphore escortent et autorisent le dire du Vrai. L'authenticité réside dans la chair de la langue.

2) Le deuxième, que nous dirons platonicien, organise la *distance* entre le poème et la philosophie. Le premier est tenu dans l'écart d'une fascination dissolvante, d'une séduction diagonale au Vrai, et la seconde doit exclure que ce dont elle traite, le poème puisse en traiter *à sa place.* L'effort d'arrachement au prestige de la métaphore poétique est tel qu'il exige qu'on prenne appui sur ce qui, dans la langue, est à l'opposé, soit l'univocité littérale de la mathématique. La philosophie ne peut s'établir que dans le jeu contrasté du poème et du mathème, qui sont ses conditions primordiales (le poème, dont elle doit interrompre l'autorité, et le mathème, dont elle doit promouvoir la dignité). On peut aussi dire que le rapport platonicien au poème est un rapport (négatif) de *condition,* qui implique d'autres conditions (le mathème, la politique, l'amour).

3) Le troisième, que nous dirons aristotélicien, organise l'*inclusion* du savoir du poème dans la philosophie, elle-même représentable comme Savoir des savoirs. Le poème n'est plus pensé dans le drame de sa distance ou de son intime proximité, il est pris *dans la catégorie de l'objet,* dans ce qui, d'être défini et réfléchi comme tel,

découpe dans la philosophie une discipline régionale. Cette régionalité du poème fonde ce qui sera l'Esthétique.

On pourrait dire aussi : les trois rapports possibles de la philosophie (comme pensée) au poème sont la *rivalité identifiante,* la *distance argumentative* et la *régionalité esthétique.* Dans le premier cas, la philosophie envie le poème, dans le deuxième, elle l'exclut, et dans le troisième, elle le classe.

Au regard de cette triple disposition, quelle est l'essence du procédé de pensée heideggérien ?

Je le schématiserai en trois composantes :

1) Heidegger a très légitimement rétabli la fonction autonome de pensée du poème. Ou, plus précisément, il a cherché à déterminer le lieu — lieu lui-même retiré, ou in-décelable — d'où apercevoir la communauté de destin entre les conceptions du penseur et le dire du poète. On peut dire que ce tracé d'une communauté de destin s'oppose d'abord au troisième type de rapport, celui qui est subsumé par une esthétique d'inclusion. Heidegger a soustrait le poème au *savoir* philosophique, pour le rendre à la *vérité.* Ce faisant, il a fondé une critique radicale de toute esthétique, de toute détermination philosophique régionale du poème. Cette fondation est acquise comme un trait pertinent de la modernité (son caractère non-aristotélicien).

2) Heidegger a montré les limites d'un rapport de condition qui ne mettrait en lumière *que* la séparation du poème et de l'argument philosophique. Dans de fines analyses particulières, il a établi que, sur une longue période, à partir de Hölderlin, le poème est au relais de la philosophie sur des thèmes essentiels, principalement parce que la philosophie est durant toute cette période captive soit de la science (positivismes), soit de la politique (marxismes). Elle en est captive tout comme nous avons dit que pour Parménide elle est encore captive du poème : elle ne dispose pas, au regard de ces conditions particulières de son existence, d'un jeu suffisant pour établir sa propre loi. J'ai proposé d'appeler cette période l'« âge des poètes[12] ». Disons que, investissant cet âge avec des moyens

12. J'ai pour la première fois proposé la catégorie d'un « âge des poètes » dans *Manifeste pour la philosophie* (Le Seuil, 1989). J'ai eu l'occasion de la développer

philosophiques inédits, Heidegger a montré qu'il n'était pas toujours possible, ni juste, d'établir la distance au poème par la procédure platonicienne du bannissement. La philosophie est parfois tenue de s'exposer au poème de façon plus périlleuse : elle doit penser pour son propre compte les *opérations* par lesquelles le poème prend date d'une vérité du Temps (pour la période considérée, la principale vérité poétiquement mise en œuvre est la destitution de la catégorie d'objectivité comme forme obligée de la présentation ontologique. D'où le caractère poétiquement crucial du thème de la Présence, fût-ce, par exemple chez Mallarmé, sous sa forme inversée, l'isolement, ou la Soustraction).

3) Malheureusement, dans son montage historial, et plus particulièrement dans son évaluation de l'origine grecque de la philosophie, Heidegger n'a pu, faute de valider le caractère lui-même originaire du recours au mathème, que *revenir* sur le jugement d'interruption, et restaurer, sous des noms philosophiques subtils et variés, l'autorité sacrale de la profération poétique, et l'idée que l'authentique gît dans la chair de la langue. Il y a une profonde unité entre, d'une part, le recours à Parménide et Héraclite considérés en tant que découpe d'un site pré-oublieux et l'éclosion de l'Être, et, d'autre part, le pesant et fallacieux recours au sacré dans les plus contestables des analyses de poèmes, spécialement les analyses de Trakl. La mé-compréhension heideggérienne de la vraie nature du geste platonicien, avec en son cœur la mé-compréhension du sens mathématique de l'Idée (qui est précisément ce qui, la dé-naturalisant, l'expose au re-trait de l'Être), entraîne qu'au lieu de l'invention d'un *quatrième rapport* entre philosophe et poème, ni fusionnel, ni distancé, ni esthétique, Heidegger prophétise à vide une réactivation du Sacré dans l'appariement indéchiffrable du dire des poètes et du penser des penseurs.

On retiendra de Heidegger la dévaluation de toute esthétique

---

dans le cadre du séminaire de Jacques Rancière au Collège international de philosophie, séminaire titré « La politique des poètes ». Ce texte a du reste paru au printemps 1992, sous le titre *L'Age des poètes,* avec toutes les autres interventions de ce séminaire (*La Politique des poètes*, Albin Michel).

philosophique et la limitation critique des effets de la procédure platonicienne d'exclusion. On contestera en revanche qu'il faille à nouveau, sous des conditions qui seraient celles de la fin de la philosophie, suturer cette fin à l'autorité sans argument du poème. La philosophie continue, de ce que les positivismes sont épuisés et les marxismes exsangues, mais aussi de ce que la poésie elle-même, dans sa force contemporaine, nous enjoint de la décharger de toute rivalité identifiante avec la philosophie, de défaire le faux couple du dire du poème et du penser du philosophe. Car ce couple du dire et du penser est en fait celui, oublieux de la soustraction ontologique qu'inscrivit inauguralement le mathème, que forment la prédication de la fin de la philosophie et le mythe romantique de l'authenticité.

Que la philosophie continue libère le poème, le poème comme opération singulière de la vérité. Que sera le poème d'après Heidegger, le poème d'après l'âge des poètes, le poème post-romantique ? Les poètes nous le diront, nous l'ont déjà dit, car désuturer philosophie et poésie, sortir de Heidegger sans revenir à l'esthétique, c'est aussi penser autrement ce dont procède le poème, le penser dans sa distance opératoire, et non dans son mythe.

Deux indications seulement.

1) Quand Mallarmé écrit : « Le moment de la Notion d'un objet est donc le moment de la réflexion de son présent pur en lui-même ou sa pureté présente », quel programme trace-t-il pour le poème, si celui-ci est attaché à la *production* de la Notion ? Il s'agirait de déterminer par quelles opérations internes à la langue on peut faire *surgir* une « pureté présente », soit la séparation, l'isolement[13], la froideur de ce qui n'est présent que de n'avoir plus aucun lien présentifiant avec la réalité. On pourrait soutenir que la poésie *est* la pensée de la présence du présent. Et que c'est précisément pour cela qu'elle ne rivalise nullement avec la philosophie, laquelle a pour enjeu la compossibilité du Temps, et non la pure présence. Seul le poème cumulerait les moyens de penser hors-lieu, ou au-delà de tout lieu, « sur quelque surface vacante et supérieure », ce qui du présent ne se laisse pas réduire à sa réalité, mais convoque l'éternité de sa présence : « Une Constellation, froide d'oubli et de désué-

13. Cf. ci-dessous le texte sur la méthode de Mallarmé.

tude ». Présence qui, loin de contredire au mathème, implique *aussi* « l'unique nombre qui ne peut pas être un autre ».

2) Quand Celan nous dit :

Wurfscheibe, mit
Vorgesichten besternt,

wirf dich

aus dir hinaus.

ce que Bertrand Badiou et Jean-Claude Rambach[14] traduisent :

Disque constellé de
prévisions,
lance-toi
hors de toi-même,

quel est l'intime de cette intimation ? On peut le comprendre ainsi : quand la situation est saturée par sa propre norme, quand le calcul d'elle-même y est inscrit sans relâche, quand il n'y a plus de vide entre savoir et prévoir, alors il faut *poétiquement* être prêt au hors-de-soi. Car la nomination d'un événement, au sens où j'en parle, soit ce qui, supplémentation indécidable, doit être nommé pour advenir à un être-fidèle, donc à une vérité, cette nomination est *toujours* poétique : pour nommer un supplément, un hasard, un incalculable, il faut puiser dans le vide du sens, dans le défaut des significations établies, au péril de la langue. Il faut donc poétiser, et le nom poétique de l'événement est ce qui nous lance hors de nous-mêmes, à travers le cerceau enflammé des prévisions.

Le poème libéré de la poétisation philosophique, sans doute aura-t-il toujours été ces deux pensées, ces deux donations : la présence du présent dans le transpercement des réalités, le nom de l'événement dans le saut hors des intérêts calculables.

Cependant, nous pouvons et nous devons, nous philosophes, laisser aux poètes le soin de l'avenir de la poésie au-delà de tout ce que faisait peser sur elle le souci herméneutique du philosophe. Notre tâche singulière est plutôt de repenser, du point de la

14. Cf. le recueil de Paul Celan, *Contrainte de lumière*, traduit par Bertrand Badiou et Jean-Claude Rambach.

philosophie, sa liaison ou sa dé-liaison d'avec le poème, dans des termes qui ne peuvent être ni ceux du bannissement platonicien, ni ceux de la suture heideggérienne, ni non plus le soin classificatoire d'un Aristote ou d'un Hegel. Qu'est-ce qui, dans l'acte de la philosophie comme dans son style de pensée, se trouve dès l'origine sous la condition du poème, en même temps que sous celle du mathème, ou de la politique, ou de l'amour? Telle est notre question.

Les modernes, bien plus encore, les postmodernes, mettent volontiers en avant la blessure qu'infligerait à la philosophie le mode propre sur lequel la poésie, la littérature, l'art en général, témoignent de notre modernité. Il y aurait depuis toujours un défi de l'art au concept, et c'est à partir de ce défi, de cette blessure qu'il faudrait interpréter le geste platonicien qui ne peut établir la royauté du philosophe qu'en bannissant les poètes.

A mon avis, il n'y a rien là qui soit propre à la poésie ou à la littérature. Platon doit aussi bien tenir l'amour philosophique, la *philo-sophia,* à distance de l'amour réel pris dans le malaise du désir d'un objet. Il doit aussi bien tenir à distance la politique réelle, celle de la démocratie athénienne, pour façonner le concept philosophique de la *politéia.* Il doit également affirmer la distance et la suprématie de la dialectique au regard de la *dianoia* mathématicienne. Poème, mathème, politique et amour à la fois conditionnent et offensent la philosophie. Condition et offense : c'est ainsi.

La philosophie veut et doit s'établir en ce point soustractif où le langage s'ordonne à la pensée sans les prestiges et les suscitations mimétiques de l'image, de la fiction et du récit ; où le principe de l'intensité amoureuse se délie de l'altérité de l'objet et se soutient de la loi du Même ; où l'éclaircie du Principe pacifie la violence aveugle que la mathématique assume dans ses axiomes et ses hypothèses ; où, enfin, le collectif est représenté dans son symbole, et non dans le réel excessif des situations politiques.

La philosophie est sous conditions de l'art, de la science, de la politique et de l'amour, mais elle est toujours entamée, blessée, échancrée par le caractère événementiel et singulier de ces conditions. Rien de cette advenue contingente ne lui plaît. Pourquoi ?

Éclaircir ce déplaisir de la philosophie au regard du réel de ses

Ce qui fait le déplaisir constituant de la philosophie au regard de ses conditions, le poème comme les autres, est d'avoir à *déposer,* avec le sens, ce qui s'y détermine de jouissance, au point même où une vérité vient en trouée des savoirs qui font sens.

S'agissant plus particulièrement de l'acte littéraire, dont le poème est le noyau, quelle est la procédure, toujours rétive et offensée, de cette déposition ?

Le lien est d'autant plus étroit que la philosophie est un effet de langue. Le littéraire se spécifie pour elle comme fiction, comme comparaison, image, ou rythme, et comme récit.

La déposition prend ici la figure d'un *placement.*

La philosophie use assurément, dans la texture de son exposition, d'incarnations fictives[15]. Ainsi les personnages des dialogues de Platon, et la mise en scène de leur rencontre. Ou l'entretien d'un philosophe chrétien et d'un improbable philosophe chinois chez Malebranche. Ou la singularité à la fois épique et romanesque du Zarathoustra de Nietzsche jusqu'à ce point tenu dans la fiction d'un personnage, que Heidegger peut demander, dans un texte peut-être un peu trop herméneutique, « Qui est le Zarathoustra de Nietzsche ? ».

La philosophie use de l'image, de la comparaison et du rythme. L'image du soleil sert à exposer au jour d'une présence qu'il y a d'essentiellement *retiré* dans l'Idée du Bien. Et qui ne connaît le merveilleux paragraphe 67 de la *Monadologie* de Leibniz, tout rempli de cadences et d'allitérations, « chaque portion de la matière peut être conçue comme un jardin plein de plantes, et comme un étang plein de poissons. Mais chaque rameau de la plante, chaque membre de l'animal, chaque goutte de ses humeurs est encore un tel jardin ou un tel étang » ?

Enfin, la philosophie use du récit, de la fable et de la parabole. Le

15. On pense évidemment ici aux brillantes analyses que Deleuze et Guattari proposent du « personnage conceptuel », dans leur *Qu'est-ce que la philosophie ?,* postérieur au présent essai. Il faudrait toutefois marquer la distance. Pour moi, la théâtralité philosophique désigne ceci que l'essence de la philosophie (la saisie « en Vérité ») est un acte. Pour Deleuze et Guattari, tout est comme toujours rapporté au mouvement et à la description : le personnage conceptuel est le nomade du plan d'immanence.

mythe d'Er clôt *La République* de Platon. La philosophie de l'Histoire de Hegel est à bien des égards le récit monumental, et la récitation, de ces grandes entités subjectives qui ont nom l'Orient, la Grèce ou Rome. Et « Zarathoustra mourant tient la terre embrassée ».

Cependant, ces occurrences du littéraire comme tel sont placées sous la juridiction d'un principe de pensée qu'elles ne constituent pas. Elles sont *localisées* en des points où, pour achever l'établissement du lieu où s'énonce pourquoi et comment une vérité troue le sens et échappe à l'interprétation, il faut justement, par un paradoxe d'exposition, proposer une fable, une image ou une fiction, à l'interprétation elle-même.

La philosophie a soustrait dans les procédures de vérité qui la conditionnent toute *aura* de sens, tout tremblement et tout pathos, pour saisir l'*avérer du vrai* comme tel. Mais il y a un moment où elle tombe sur l'en-deçà radical de tout sens, le vide de toute présentation possible, la trouée de la vérité comme trou *sans bords.* Ce moment est celui où le vide, l'ab-sens, tels que la philosophie les rencontre inéluctablement au point de l'avérer du vrai, doivent être eux-mêmes présentés et transmis.

Le poème vient à la philosophie quand celle-ci, dans son vouloir d'adresse universelle, dans sa vocation à faire habiter par tous le lieu qu'elle édifie, tombe sous l'impératif d'avoir à proposer au sens et à l'interprétation le vide latent qui suture toute vérité à l'être de ce dont elle est vérité. Cette présentation de l'imprésentable vide exige le déploiement dans la langue de ses ressources littéraires. Mais sous la condition que ce soit en ce point même, donc sous la juridiction générale d'un tout autre style, celui de l'argumentation, de la liaison conceptuelle, ou de l'Idée.

Le poème vient à la philosophie *en un de ses points,* et cette localisation n'est jamais réglée par un principe poétique ou littéraire. Elle dépend du moment où l'argument dispose l'imprésentable, et où, par une torsion que l'argument prescrit, la nudité des opérations du vrai n'est transmissible que par un retour, toujours immodéré, au plaisir du sens, qui est aussi et toujours un plaisir des sens. Le littéraire en philosophie est la vection, dans un effet de sens, de ce que le rapport d'une vérité au sens est un rapport

défectif, ou vidé. C'est cette défection qui expose la philosophie à l'impératif d'une fiction localisée. Le moment où l'argumentation défaille imite, sous le pouvoir de l'argument même, ceci, que la vérité met le savoir en défaillance.

Il n'est guère étonnant dans ces conditions que le plus grand poème philosophique connu soit celui d'un auteur pour qui le Vide comme tel est principe originel pour un matérialisme intransigeant. Il s'agit évidemment de Lucrèce. Pour Lucrèce, toute vérité s'établit d'une combinaison de marques, d'une pluie de lettres, les atomes, dans l'imprésentable pur qu'est le vide. Cette philosophie est particulièrement soustraite au sens, particulièrement décevante pour la jouissance interprétante. Elle est en outre inincorporable au schème heideggérien de la métaphysique. Rien en elle n'est onto-théologique, il n'y a pour Lucrèce nul étant suprême, le ciel est vide, les dieux sont indifférents. N'est-il pas remarquable que le seul penseur qui soit aussi un immense poète soit justement celui qui met en défaut le montage historique heideggérien, celui qui fait passer l'histoire de l'être dans une multiplicité disséminée étrangère à tout ce que Heidegger nous dit de la métaphysique à partir de Platon ? N'est-ce pas un symptôme que cette singulière fusion du poème et de la philosophie, unique dans l'histoire, soit précisément tout à fait étrangère au schème sous lequel Heidegger pense la corrélation du poème et de la pensée ? C'est pourtant bien cette pensée matérialiste, neutre, tout orientée vers la déposition de l'imaginaire, hostile à tout effet non analysé de présence, qui exige pour s'exposer le prestige du poème.

Lucrèce soutient de part en part la philosophie par le poème, pour la raison même qui apparemment devrait l'engager dans le bannissement de type platonicien. Parce que son seul principe est la dissémination matérielle. Parce qu'elle expose comme lieu pour l'avérer du vrai la plus radicale dé-fection des liens sacrés.

Au début du livre 4 du *De rerum natura,* qu'on devrait traduire par « Du réel de l'être-multiple », Lucrèce entreprend, au rebours si l'on veut de Platon, de légitimer le poème comme impératif d'exposition de sa philosophie. Quels sont ses arguments ? Il y en a principalement trois.

D'abord, le livre traite, dit Lucrèce, d'une « chose obscure ». Et

la présentation de cet obscur de l'être exige la lumière dans et par la langue, les vers lumineux du poème : « *obscura de re tam lucida pango carmina* ».

Ensuite, Lucrèce s'efforce de dégager l'esprit des liens serrés de la religion. Pour opérer cette déliaison, cette soustraction au sens que la religion déverse à pleins bords, il faut une force du dire, un prestige, que les grâces de la Muse prodiguent.

Enfin, la vérité nue, antérieurement à l'occupation de son lieu, paraît essentiellement triste. Le lieu philosophique, le lieu de l'avérer du vrai, quand il est vu *de loin*, est, pour la plupart des hommes, mélancolique. Cette déposition du plaisir doit être soutenue par un plaisir surnuméraire et latéral, celui que prodigue la parure, dit Lucrèce, du « doux miel poétique ».

Le poème vient donc cette fois rouvrir toute l'exposition philosophique, toute l'adresse philosophique à l'universelle occupation de son lieu. Il le fait sous la triple injonction de la mélancolie des vérités vues de loin, ou, dit Lucrèce, « non encore pratiquées » ; de la dé-liaison, ou soustraction du sens, qui oblitère la religion ; et enfin de l'obscur, dont le cœur est l'imprésentable vide, qui advient à la transmission par la lumière rasante de son corps linguistique glorieux.

Mais ce qui dans ces injonctions maintient fermement l'écart entre philosophie et poésie demeure. Car la langue et le charme du vers n'y sont qu'en position de supplément. Ils escortent le vouloir de la transmission. Ils sont donc encore et toujours localisés, prescrits. La loi réelle du propos reste l'argument constructif et rationnel, tel que Lucrèce le reçoit d'Épicure. Lucrèce explique pourquoi il a recours au poème, c'est presque une excuse, dont le référent est celui à qui on s'adresse, et qu'il faut persuader que la tristesse du vrai vu de loin se change en la joie de l'être vu de près. Quand il s'agit d'Épicure, ce qui est requis n'est plus la légitimation, mais le pur et simple éloge. Le poème doit être excusé, l'argument doit être loué. L'écart demeure, essentiel.

C'est que le poème s'expose lui-même comme impératif dans la langue, et, ce faisant, *produit* des vérités. La philosophie n'en produit aucune. Elle les suppose, et les distribue soustractivement, selon leur régime propre de séparation d'avec le sens. La philoso-

phie ne convoque pour elle-même le poème que là où cette séparation doit exposer ce que l'argument, qui l'encadre et la borde, ne peut soutenir qu'en retournant à ce qui l'a rendu possible : la singularité effective d'une procédure de vérité, singularité qui est dans le bain, dans la nappe, dans la source du sens.

Le poème est convoqué par la philosophie quand celle-ci doit *aussi* dire, c'est l'expression de Lucrèce : « Je parcours des lieux non frayés du domaine des piérides, jamais avant foulés. J'aime aller et puiser aux sources vierges. »

Le poème vient marquer le moment de la page vide où l'argument procède, a procédé, procédera. Ce vide, cette page vide, ce n'est pas « tout est pensable ». C'est au contraire, sous une marque poétique rigoureusement circonscrite, le moyen de dire, en philosophie, qu'une vérité au moins, ailleurs, mais réelle, existe, et de tirer de ce constat, contre la mélancolie de ceux qui regardent de loin, les plus joyeuses conséquences.

La méthode de Mallarmé : soustraction et isolement[16]

1. *A la nue accablante tu*

Mallarmé indique sans détour que sa méthode, sa logique sont précisément ce dont le poème inscrit le manque, ou le « taire ». Ainsi le poème est « chiffration mélodique tue, de ces motifs qui composent une logique ». Disons que le poème, comme exercice

16. La troisième partie de ce texte, consacrée à la fonction spéculative de la « pureté » dans les poèmes de Mallarmé, constituait elle-même un fragment d'un projet de livre (titré *La Déliaison*) que j'ai finalement renoncé à publier. La raison de ce renoncement — François Wahl m'ayant sur ce point convaincu — était que le complet développement du livre supposait de plus vastes investigations, et en particulier l'examen de la théorie mathématique des Catégories. Tout ce travail est en cours et s'intégrera un jour dans ce que je considère comme un tome 2 de *L'Être et l'Événement,* soutenant au volume paru, et toutes proportions gardées, le rapport que la *Phénoménologie de l'esprit* soutient avec *La Science de la logique.*

En 1989, j'ai tiré de ce fragment une conférence, *Mallarmé, penseur et/ou poète,* prononcée en Espagne à l'invitation du département de français de l'université de Grenade.

Je voulais, dans le présent livre, donner un aperçu étendu de mes études mallarméennes, puisque aussi bien, depuis vingt ans, Mallarmé est pour moi emblématique du rapport entre philosophie et poésie. Et je tenais à le faire dans le matériau de poèmes singuliers, et non par quelque survol herméneutique. Il m'apparaissait par ailleurs qu'il était unilatéral de ne le faire qu'à partir du poème *Prose,* qui, exemplaire quant à l'opérateur d'isolement, ne l'est pas quant aux prodigieux opérateurs soustractifs dont Mallarmé est l'inventeur.

J'ai pris finalement le parti de donner une nouvelle version, parfois peu modifiée, des études de poèmes contenues dans ma *Théorie du sujet* (Le Seuil, 1982). Dix ans ont passé depuis ce livre de transition, à la fois trop complexe et trop exposé. Les

d'une pensée, soustrait (et il est *l'acte* de cette soustraction) la pensée de cette pensée.

La complexité du poème a dès lors deux sources :

1) Le caractère inapparent de ce qui le gouverne.

2) La multiplicité des opérations soustractives, qui ne se confondent nullement avec la simplicité (dialectique ?) de la négation. J'établirai en effet qu'il y a *trois* types de « négation » chez Mallarmé : l'évanouissement, l'annulation et la forclusion.

Le fil conducteur de l'éclaircissement est syntaxique et ne relève pas de l'interprétation, ou de la sémantique. Mallarmé est formel sur ce point : « Quel pivot, j'entends, dans ces contrastes, à l'intelligibilité ? Il faut une garantie – La syntaxe. »

Dans l'appropriation philosophique du poème de Mallarmé, qui suppose la restitution du manque (la pensée, sous le signe de la Vérité, des opérations d'une pensée), on commencera toujours par une « traduction » qui n'est que mise à plat, ou ponctuation, du devenir syntaxique.

Soit le poème :

A la nue accablante tu
Basse de basalte et de laves
A même les échos esclaves
Par une trompe sans vertu

Quel sépulcral naufrage (tu
Le sais, écume, mais y baves)
Suprême une entre les épaves
Abolit le mât dévêtu

Ou cela que furibond faute
De quelque perdition haute
Tout l'abîme vain éployé

---

concepts de *L'Être et l'Événement* sont venus éclaircir ce qui était alors encore engoncé dans l'espoir de régénérer la pensée dialectique. Le *décalage* ainsi produit réorganise la lecture des poèmes, tout en conservant l'assise du déchiffrement.

Que ce me soit une occasion de redire tout ce que je dois à Gardner Davies, qui depuis, hélas ! et sans qu'en termes d'opinion et de presse on ait salué son œuvre comme il l'aurait fallu, est devenu cet absent mémorable dont les livres sont, au sens de Mallarmé, le vrai tombeau.

Dans le si blanc cheveu qui traîne
Avarement aura noyé
Le flanc enfant d'une sirène.

Restituer d'abord, philosophie sous le commandement de l'hypothèse grammaticale :

— Que « tu » du premier vers est participe passé du verbe taire, à rapporter à naufrage (quel naufrage, tu à la mer, abolit le mât qui a perdu ses voiles ?).

— Que « par une trompe sans vertu » se rapporte au participe (quel naufrage a été tu à la mer par l'effet d'une inefficace trompe ?).

— Que « à même » se rapporte à basse (la nue, basse de basalte et de laves, est à même, donc tout contre, collée sur les échos esclaves).

— Que le second quatrain est une question (Quel naufrage... ?).

— Que, dans les tercets, il faut voir une virgule après furibond, comme après haute (furibond, faute d'une perdition haute, tout l'abîme...).

— Que « furibond » se dit de l'abîme, lequel est coupable d'avoir noyé la sirène par l'effet de cette fureur.

De la soumission à ces impératifs, seuls capables d'intégrer le total du matériau, résulte un premier état ɪeconstruit, où le poème est retiré de toute poésie, livré à sa prose latente, pour que la philosophie puisse, cette poésie, y *revenir,* depuis la prose, à ses propres fins :

> Quel naufrage a donc englouti jusqu'au mât, voiles arrachées, qui était l'ultime débris d'un navire ? L'écume qu'on voit sur la mer, trace de ce désastre, le sait, mais n'en dit rien. La trompe du navire, qui aurait pu nous renseigner, ne s'est pas fait entendre, impuissante, sur ce ciel bas et cette mer sombre, couleur de roche volcanique, qui emprisonne l'écho possible de l'appel de détresse.
> A moins que, furieux de n'avoir eu aucun navire à faire disparaître, l'abîme (mer et ciel) ait englouti une sirène, dont l'écume blanche ne serait plus que le cheveu.

Tout part d'une attestation de différence : il y a le lieu, la situation, mer et ciel confondus. Et il y a l'écume, qui est la trace (le

nom), dans le lieu, d'un avoir-eu-lieu (d'un événement). Le poème doit *traiter* la trace, lui être fidèle.

La trace (l'écume) est comme un nom qui sait (« tu le sais »), mais oblitère ce savoir (« mais y baves »). Le poème devra donc *nommer le nom,* c'est-à-dire le faire valoir comme nomination événementielle. Il s'y emploie par deux hypothèses, séparées par « ou cela que » :

a) l'écume serait la trace, dans le lieu, du naufrage d'un navire ;

b) l'écume serait la trace du plongeon d'une sirène.

A partir de l'écume, qui supplémente la nudité du lieu, « navire » et « sirène » sont deux termes évanouissants. Ils marquent la première opération soustractive, celle de l'événement lui-même, en tant qu'il ne se donne jamais que comme aboli. L'écume n'est que ce qui vient nommer cette abolition. Le navire est supposé dans le naufrage, la sirène dans le plongeon, ou la noyade.

Pour souligner que du nom de l'événement ne s'infère que sa disparition, Mallarmé organise toujours, à partir du terme évanouissant qui donnerait corps à ce disparaître, des chaînes métonymiques, qui poncent ce corps supposé jusqu'aux confins du nul : le navire n'est évoqué que par l'abolition, non pas même de son tout, mais de son mât, ultime épave, ou par l'hypothétique appel d'une trompe inaudible. La sirène se résout dans sa propre chevelure d'enfance, laquelle n'est à la fin qu'un unique et blanc cheveu.

Si l'on convient de noter d'une barre, d'une rature, l'action soustractive de l'évanouissement du terme supposé surnuméraire au lieu (l'événement-navire, l'événement-sirène), les deux chaînes, rompues par « ou cela que », se présentent ainsi :

écume {
~~navire~~ (naufragé) → ~~mât~~ (dévêtu et aboli) → ~~trompe~~ (sans vertu)
~~sirène~~ (noyée) → cheveu

Les termes évanouissants ont toutes les caractéristiques de la nomination événementielle[17] :

17. La théorie de la nomination événementielle est fondée dans la méditation 13 de *L'Être et l'Événement.* Le vocable employé est celui d'intervention, qui renvoie

— qu'ils soient deux les inscrit dans l'indécidable (ceci, ou aussi bien cela) ;

— ils convoquent, du lieu ou de la situation, son vide, qui est son être, en tant qu'être : le navire est englouti, la sirène « avarement » noyée, comme si les termes ne tenaient leur effet que d'une résorption dans la profondeur vide de l'abîme marin, dont ils sont à la surface, dans l'indécidable écume, la délégation disparaissante.

Toutefois, qu'il y ait *deux* hypothèses, deux évanouissements, pour cheviller la trace (l'écume) à la disparition de l'avoir-eu-lieu n'est pas seulement, pour Mallarmé, le symbole de l'indécidable. Car l'introduction de la sirène suppose une négation seconde, *qui n'est pas du même type que la première.* Certes, c'est deux fois que le navire supplémente le lieu dans le n'avoir-peut-être-pas-eu-lieu de son naufrage : il dépouille ses voiles, éteint sa trompe (sa sirène, déjà, mais d'alarme), afin que s'abolisse sa suprême épave ; mais ensuite, le naufrage lui-même (et non pas seulement le navire) est mis en doute. Il s'agirait plutôt d'une sirène. La première soustraction figure l'évanouissement du terme événementiel supposé sous l'écume qui le re-trace. La seconde *annule l'évanouissement lui-même.* Et, sur le fond de cette annulation, s'enlève le second et terminal terme évanouissant (la sirène).

Ainsi le second terme évanouissant s'inscrit de la mise en manque du premier, manque radical en ce qu'il porte, non plus sur le terme (le navire), mais sur sa disparition (le naufrage, le navire). « Ou cela que » procède à l'abolition de l'aboli, et *marque* ainsi l'indécidabilité de l'événement par la scission annulante de sa supposition.

Tout évanouissement (première soustraction, événement pur donné sous le nom primitif qu'est l'écume) doit être suspendu, si l'événementialité de l'événement *est* son caractère indécidable. C'est cette seconde soustraction, qui est comme la soustraction à soi de la soustraction même, que nous appellerons *l'annulation.*

---

encore à ce qui, dans mon livre antérieur *Peut-on penser la politique ?* (Le Seuil, 1985), est pensé comme « interprétation-coupure », et n'est donc pas totalement extirpé d'une orientation herméneutique. C'est Jean-François Lyotard qui m'a fait remarquer qu'il n'y avait là, en fait, qu'un *acte,* celui d'une nomination.

Ce qui a eu lieu, le navire, doit venir défaillir à son avoir-eu-lieu, si le poème est pensée de l'événement *comme tel.* Alors advient, idéale, la sirène, qui est l'événement confirmé dans son événementialité, de ce qu'il a traversé l'épreuve d'un évanouissement de son évanouir. Ainsi seulement le poème peut-il nous faire don de l'événement *avec son indécidabilité.* L'annulation est finalement ce qui *ajoute* à la soustraction évanouissante de l'événement la nécessité d'en décider le nom. Et comment mettre poétiquement en scène cette décision, si ce n'est par la révocation du premier nom supposé, et par le marquage syntaxique (« ou cela que ») d'un *choix ?*

Ce poème pense donc la pensée de l'événement, en faisant supporter à un nom encore sans concept (l'écume), qui laisse en suspens si le vide du lieu fut vraiment convoqué dans son être, le choix pur, au point de l'indécidable, entre deux termes évanouissants chargés de retenir l'avoir-eu-lieu : le navire et la sirène. L'annulation est la rature de l'évanouissement événementiel par une décision qu'exige l'indécidabilité constitutive de ce qui est venu supplémenter, le temps d'un disparaître, l'atonie du lieu.

2. *Ses purs ongles très haut*

La soustraction a pour toujours son emblème dans un poème dont Mallarmé était plutôt fier, et qu'il qualifiait de « sonnet nul se réfléchissant de toutes les façons », ou encore — titre de la première version — de « sonnet allégorique de lui-même ».

C'est que « Ses purs ongles très haut... », dédié comme toujours à la pensée de l'événement pur à partir de sa trace décidée, déploie le total des opérations soustractives, ajoutant à l'évanouissement et à l'annulation cette forclusion qui nous ouvre au thème de l'innommable [18].

18. Sur l'innommable, on verra, plus loin, les développements de « Conférence sur la soustraction » et de « La Vérité : forçage et innommable ». Voir en outre les précieuses indications critiques de François Wahl dans la préface.

Donnons, sans détailler la contrainte syntaxique, le poème et la préparation en prose qui le livre à une première *saisie :*

Ses purs ongles très haut dédiant leur onyx,
L'Angoisse, ce minuit, soutient, lampadophore,
Maint rêve vespéral brûlé par le Phénix
Que ne recueille pas de cinéraire amphore

Sur les crédences, au salon vide : nul ptyx,
Aboli bibelot d'inanité sonore,
(car le Maître est allé puiser des pleurs au Styx
Avec ce seul objet dont le Néant s'honore).

Mais proche la croisée au nord vacante, un or
Agonise selon peut-être le décor
Des licornes ruant du feu contre une nixe,

Elle, défunte nue en le miroir, encor
Que, dans l'oubli fermé par le cadre, se fixe
De scintillations sitôt le septuor.

Dans un salon vide, à minuit, ne règne que l'angoisse, qui s'alimente à la disparition de la lumière. Telle une torche en forme de mains exhaussées qui ne supporteraient qu'une flamme éteinte, cette angoisse du vide n'est guérissable par aucune trace du soleil couchant, pas même des cendres qu'on aurait pu recueillir dans une urne funéraire.
Le poète, maître des lieux, est parti vers le fleuve de la mort, en emportant avec lui un signifiant (le ptyx) qui ne renvoie à aucun objet existant.
Toutefois, près de la fenêtre qui s'ouvre au nord, brille très faiblement le cadre doré d'un miroir où sont sculptées des licornes pourchassant une nymphe.
Tout cela va disparaître, c'est comme si la nymphe se noyait dans l'eau du miroir, où cependant surgit le reflet des sept étoiles de la Grande Ourse.

L'événement supposé au poème est évidemment le coucher du soleil, ce « rêve vespéral » qui est la métaphore la plus constante, chez Mallarmé, du disparaître comme tel. Tout le sonnet se dévoue à trouver et à traiter, dans le lieu (non plus mer et ciel, mais un salon vide), les traces de cet évanouissement glorieux, ce que j'appelle les noms primitifs de l'événement, eux-mêmes supports de l'indécidable (comme était, dans le poème précédent, l'écume).

L'extrême complexité résulte cette fois de ce que les deux quatrains portent non sur une trace donnée, *mais sur l'absence apparente de toute trace.* C'est évidemment en ce point que se délivre la butée de la toute-puissance de la nomination quant à l'événement pur : il se pourrait qu'au regard du disparaître événementiel quelque chose dans le lieu, ou situation, soit si *retiré* qu'il faille le tenir pour simplement innommable.

Les tercets nous redonnent la logique latente que nous connaissons déjà, celle de l'évanouissement et de l'annulation. Commençons donc par ce qui s'ouvre avec le « mais » chargé de congédier l'angoisse de l'innommable.

Le soleil couchant est l'événement aux lisières du jour et de la nuit. Il se métaphorise dans la situation (le salon vide), une première fois, par la division du miroir : cadre doré avec licornes d'un côté, glace obscure de l'autre. Le cadre doré est comme le soleil évanouissant dont la glace est la nuit. L'agonie de l'or du cadre induit la nixe, qui est proprement une divisibilité disparaissante : pourchassée par le feu des licornes du cadre, elle plonge, nouvelle sirène, dans la nuit du miroir. Ce terme évanouissant exemplaire doit, pour confirmer l'indécidable de l'événement, être à son tour évanoui. Aussi bien la nixe serait en effet totalement abolie dans le miroir (« défunte nue »), si ne venait, au régime cette fois de l'annulation, introduite très classiquement par « encore que », le reflet de la constellation.

A s'en tenir aux tercets, nous avons donc :

— Le support primitif où se joue que l'événement-soleil soit nommé, et qui est le miroir.

— Un premier terme évanouissant, une première tentative de nomination, qui est la nixe.

— Un deuxième terme, rapporté au premier par annulation de son disparaître, et qui désormais « fixe » une fidélité nocturne possible à l'événement : la constellation.

Ainsi l'événement-soleil nous est livré, surnuméraire au vide du salon, par le choix de l'étoile, et ce choix, qui annule celui de la nixe, pointe l'indécidable.

Que signifie dès lors la longue préparation des quatrains ?

A la différence des poèmes qui nous livrent d'emblée la supplé-

mentation du lieu par un nom primitif (mer + écume), nous avons au début de ce sonnet une inspection vaine du lieu, qui ne trouve que tardivement le miroir capable d'en excéder la nullité « objective ». Nous voyons bien que successivement l'amphore (funéraire), le maître (au Styx) et le ptyx (inexistant) font comme un triple ban du soustractif. Le premier ne contiendrait que des cendres, le deuxième est mort, et le troisième est un mot qui ne dit mot. Mais, surtout, *aucun n'est là,* aucun n'est attestable *dans* la situation : « pas de cinéraire amphore », « le Maître est allé », « nul ptyx ». Ces entités sont à coup sûr de l'étoffe des termes évanouissants (ou des nominations événementielles), puisqu'ils n'ont d'être que de désigner le non-être. Cependant, s'évanouir, ils ne le peuvent, affectés qu'ils sont dans le lieu d'une *absence* radicale, et donc sans effet nommable. En quoi ils diffèrent essentiellement, et du supposé navire, qui s'inférait de l'écume, ou du miroir, que l'on peut distinguer dans la pénombre. Ces entités ne *tracent rien,* elles ne font que manquer.

On ne pourra non plus soutenir que ces termes sont, comme la nixe (ou le navire), frappés d'annulation. Car, pour qu'un terme évanouissant soit annulé, et que sa soustraction serve à présenter l'indécidable, encore faut-il qu'il se rapporte à une trace (l'écume, le miroir) dont l'annulation indiquera qu'elle supporte une *autre* advenue nominale, la sirène ou la constellation.

L'amphore, le maître et le ptyx ont tous les attributs du terme évanouissant, sauf l'acte supposable de l'évanouissement, qui seul fixe leur capacité de rappel quant à l'événement. Et ils ont tous les attributs du terme annulé, sinon que ne s'annule que ce dont on a pu supposer, au point de l'indécidable, qu'il s'agissait d'un terme évanouissant.

Ou encore : à la place de ces termes *ne peut venir aucun autre,* comme la sirène vient au point du navire, ou la constellation, de la nixe. Ces termes sont proprement *insubstituables.*

Il faut donc assigner à ces termes une tout autre fonction soustractive, qui n'est ni l'évanouir, écho de l'événement, ni l'annulation par choix, écho de l'indécidabilité. De ces termes on dira qu'ils portent une forclusion : ils indiquent *que la puissance de vérité que l'événement distribue dans la situation n'épuise pas le tout*

de cette situation. Est forclos de cette puissance qu'il y ait du soustrait *comme tel,* du manque inqualifiable, ou encore quelque chose que le marquage fidèle de l'événement, la constellation qui fait trace de l'événement-soleil, ne peut jamais visiter et nommer.

Si les termes primitifs (écume, miroir) sont l'enjeu d'un marquage de l'événement, en désignent le site ; si les premiers termes évanouissants (navire, nixe) opèrent soustractivement ce marquage lui-même ; si, enfin, les termes issus de l'annulation (sirène, constellation) pointent l'indécidabilité, et engagent la pensée victorieuse — la vérité ; les termes en forclusion font butée, ils exhibent, dans le lieu *comme absence à soi,* une zone qui est celle *de l'innommable.*

De là qu'il faut distinguer, dans la complexité poétique des opérations soustractives :

— L'évanouissement, qui a une valeur de marquage.

— L'annulation, qui avère l'indécidable et soutient la vérité.

— La forclusion, qui pointe l'innommable, et fixe, pour le procès de vérité, une infranchissable limite.

Or, que nous dit ce poème quant au « contenu » de l'innommable, tel que le délivre métaphoriquement le manque radical (ce qui est soustrait à toute prise de la vérité postévénementielle) ?

Le Maître (le poète) est « au Styx », ce qui indique clairement que, dans l'absence à soi du lieu, il figure la soustraction du sujet. Que tout poème, dans l'établissement de son lieu, se paie de la forclusion de son sujet est un véritable théorème de Mallarmé : « Le droit à rien accomplir d'exceptionnel ou manquant aux agissements vulgaires, se paie, chez quiconque, de l'omission de lui et on dirait de sa mort comme un tel. » La forclusion porte ici qu'au lieu du poème le poète restera innommé. Et, plus généralement, que de l'intérieur d'un procès de vérité le sujet de ce procès n'est pas nommable.

Il n'y a pas de « cinéraire amphore ». Cette fois, la soustraction porte sur la mort. La puissance affirmative d'une vérité, telle que la constellation en délivre l'appui sous la condition évanouie de l'événement-soleil, vient buter contre la mort comme sur ce qui n'est jamais *là.*

Enfin, le ptyx est simultanément « aboli bibelot d'inanité

sonore », donc pur signifiant sans signification, et « seul objet dont le Néant s'honore », soit matérialité sans référent, objet sans objet. Il est clair cette fois qu'il s'agit de la langue elle-même, du poétique du poème, lequel n'a nulle autre garantie que la langue, telle qu'à son pas-tout ne correspond nul référent attestable, que le Néant dont se supporte son écart.

Ainsi les termes forclos portent-ils que l'innommable peut se dire soit comme sujet, soit comme mort, soit comme langue. Si victorieuse, au miroir où elle sauve la situation de l'oubli de ce qui lui advint, qu'elle puisse être, une vérité poétique ne peut *forcer* au dire, ni le sujet qu'elle induit (le poète), ni la cessation qu'elle prépare (la mort), ni le matériau qu'elle triture (la langue « en soi »).

Qu'ils soient insubstituables, ces termes, nous dit pour finir qu'au point de l'innommable se tient une singularité que ne relèvera jamais aucune métaphore.

3. *Prose (pour des Esseintes)*

Les trois opérations soustractives (évanouissement, annulation, forclusion) et leurs trois visées de pensée (l'événement, l'indécidable et l'innommable) ne fixent pas l'enjeu ultime du poème, seulement ses conditions (il faut que quelque chose ait eu lieu qui n'est pas le lieu) et ses limites (tout n'advient pas au dire). La question dernière est celle de la vérité, ou de l'Idée, ou de la Notion, dont l'advenue suppose des schèmes de rupture et de singularisation que ne délivre pas la seule dialectique négative.

Écartons quelques faux-semblants, quant à ce qui se joue dans un poème.

Il ne s'agit nullement de doubler le monde par des imaginations consolatrices disparates : « Le Moderne dédaigne d'imaginer », et le poète a pour geste, parvenu au séjour de la vérité, de « l'interdire au rêve, ennemi de sa charge ».

Pas plus il ne convient de transmettre la Présence d'une nature. « La Nature a eu lieu, on n'y ajoutera pas », et « le matin frais [...]

ne murmure point d'eau que ne verse ma flûte », entendons : aucune extase naturelle ne peut soutenir le défi de la production poétique.

Le poème enfin n'a rien d'une confidence subjective : nous avons vu que le sujet est en position d'innommable.

Le poème de Mallarmé n'est donc ni élégiaque, ni hymnique, ni lyrique. Que vient-il délivrer ? Mallarmé le dit explicitement : l'enjeu du poème est la Notion, dont la métaphore est aussi bien le Nombre. Mais qu'est-ce qu'une notion ? « Le moment de la Notion d'un objet est [...] le moment de la réflexion de son présent pur en lui-même, ou sa pureté présente. » L'attribut caractéristique de la notion est sa *pureté.* L'enjeu du poème, c'est le pur, la machine poétique n'est soustractive qu'en vue d'une purification.

On citera, parmi des dizaines d'autres, en confirmation :

– Le Nombre du coup de dés, qui n'a chance de se produire idéalement que s'il est « issu stellaire ».

– La virginité métaphorique d'Hérodiade.

– « Le pur vase d'aucun breuvage ».

– « Le sens plus pur » que le poète a donné aux « mots de la tribu ».

– Le « vierge héros de l'attente posthume ».

– Le « pur éclat » du Cygne.

– Dans les notes pour la dernière partie d'*Igitur :* « Le Néant parti, reste le château de la pureté ».

Toutefois, qu'est-ce que la pureté ? On soutiendra que c'est la composition d'une Idée telle qu'elle n'est plus retenue dans aucun lien. Une idée qui capture de l'être son indifférence à toute relation, sa scintillation séparée, sa multiplicité dont ne résulte aucun Tout. Sa froideur (« froide d'oubli et de désuétude »). Sa disjonction, dont l'emblème est la mer, laquelle « se disjoint, proprement, de la nature ». Sa virginité, au sens d'une blancheur séparatrice, d'une coupure probante, comme dans ce texte fameux où le pur Deux du blanc (avant l'écriture et après l'écriture) est la seule preuve de l'Idée : « Virginité qui solitairement, devant une transparence du regard adéquat, elle-même s'est comme divisée en ses fragments de candeur, l'un et l'autre, preuves nuptiales de l'Idée. »

Ce que la pureté de la Notion, telle que le poème est agencé pour la faire advenir, désigne par-dessus tout, c'est la solitude dé-liée de l'être, le caractère ineffectif de toute loi, de tout pacte qui lie et relie. Le poème énonce que la condition de l'être est de n'être en relation avec rien (« Rien, cette écume, vierge vers »). L'héroïsme de la pensée-poème se dit en trois mots : 1) la négation de tout rapport naturel ; 2) l'obstacle à franchir, qui est soi-même, sujet livré à l'angoisse du non-lien ; 3) le victorieux surgissement de l'Idée. Trois mots que noue la frappe du vers :

– « solitude, récif, étoile » ;

– « nuit, désespoir et pierrerie ».

Diamant, étoile, cygne, « rose dans les ténèbres »... Extirpé du règne du lien, soustrait à la nature comme au pathos de la conscience, placé sur fond de néant, face au vide latent du multiple pur, l'être brille, lointain, mais mesurable *en vérité.* Saisie par l'opération du poème, la pureté de l'être, comme celle du geste de la danseuse, livre « la nudité de tes concepts », et écrit « ta vision à la façon d'un Signe, qu'elle est ».

Cette saisie suppose, au-delà des grandes opérations soustractives qui énoncent la condition événementielle de toute pensée, la mise en œuvre de schèmes de *rupture,* dont tout l'effet est de briser les liens où s'entrave le point de départ du poème, de défaire l'illusion représentative des relations naturelles ou des rapports conventionnels.

Il y a deux grands schèmes de ce type : la *séparation,* et *l'isolement.*

La séparation consiste à découper dans la continuité apparente de l'expérience, spatiale ou temporelle, un multiple « clos quand apparu », une sorte de scène dont on puisse inventorier, dénombrer tout ce qui lui appartient. On passe ainsi de la conscience bâtarde du lien à la conscience épurée d'une simple énumération, d'un multiple détotalisé.

L'isolement consiste à faire surgir un contour de néant qui extirpe la donnée de toute proximité avec ce qui n'est pas elle, de tout voisinage. On passe ainsi du multiple dénombré, ou consistant, au pur être-multiple, soustrait au compte, inexistant, en capacité de pureté ontologique.

On peut dire que la séparation est un schème de rupture algébrique (défaire les lois de la relation au profit d'une juxtaposition dénombrable), alors que l'isolement est topologique (supprimer les voisinages et connexions « par contact », ou par simple succession).

L'isolement (dont la séparation fixe le lieu numérique, la scène-multiple) est l'opération suprême de la poétique mallarméenne, conçue comme projet de vérité. C'est cette opération qui délivre l'Idée, et Mallarmé en a parfaitement conscience : « La poésie [...] essaie, en de chastes crises isolément, pendant l'autre gestation en train. » C'est l'isolement qui définit le vers, lequel « achève cet isolement de la parole », et nie, « d'un trait souverain, le hasard demeuré aux termes ». Pas de plus grand hommage à rendre à Gautier, après avoir nommé sa poésie « une agitation solennelle par l'air de parole », que de préciser qu'elle est ce que « le regard diaphane [...] isole parmi l'heure et le rayon du jour ». Et de bien voir que ce qui est ainsi isolé n'est rien d'autre qu'une vérité, « de nos vrais bosquets déjà tout le séjour ».

Parvenir à isoler un « fragment de candeur » est ce qu'exige du poème le service de l'Idée.

Je vais pointer les fonctions connexes de la séparation et de l'isolement dans ce véritable art poétique mallarméen qu'est *Prose (pour des Esseintes)*. Donnons le poème :

Hyperbole ! de ma mémoire
Triomphalement ne sais-tu
Te lever, aujourd'hui grimoire
Dans un livre de fer vêtu :

Car j'installe, par la science
L'hymne des cœurs spirituels
En l'œuvre de ma patience,
Atlas, herbiers et rituels.

Nous promenions notre visage
(Nous fûmes deux, je le maintiens)
Sur maints charmes de paysage,
Ô sœur, y comparant les tiens.

L'ère d'autorité se trouble
Lorsque, sans nul motif, on dit

De ce midi que notre double
Inconscience approfondit

Que, sol des cent iris, son site,
Ils savent s'il a bien été,
Ne porte pas de nom que cite
L'or de la trompette d'Été.

Oui, dans une île que l'air charge
De vue et non de visions
Toute fleur s'étalait plus large
Sans que nous en devisions.

Telles, immenses, que chacune
Ordinairement se para
D'un lucide contour, lacune
Qui des jardins la sépara.

Gloire du long désir, Idées
Tout en moi s'exaltait de voir
La famille des iridées
Surgir à ce nouveau devoir,

Mais cette sœur sensée et tendre
Ne porta son regard plus loin
Que sourire et, comme à l'entendre
J'occupe mon antique soin.

Oh ! sache l'Esprit de litige,
A cette heure où nous nous taisons,
Que de lis multiples la tige
Grandissait trop pour nos raisons

Et non comme pleure la rive,
Quand son jeu monotone ment
A vouloir que l'ampleur arrive
Parmi mon jeune étonnement

D'ouïr tout le ciel et la carte
Sans fin attestés sur mes pas,
Par le flot même qui s'écarte,
Que ce pays n'exista pas.

L'enfant abdique son extase
Et docte déjà par chemins
Elle fit le mot : Anastase !
Né pour d'éternels parchemins,

Avant qu'un sépulcre ne rie
Sous aucun climat, son aïeul,
De porter ce nom : Pulchérie !
Caché par le trop grand glaïeul.

La préparation prosodique de ce poème, pour le disposer à la saisie philosophique, et le restituer ensuite à l'immanence close de ses opérations, il suffira de l'emprunter, telle quelle, à Gardner Davies, qui en déploie, selon l'expression qu'il emprunte à Mallarmé, « la couche suffisante d'intelligibilité[19] ». Voici son résumé récapitulatif :

> Dès le premier vers, le poète en appelle à l'hyperbole, figure du discours qui lui est familière, pour faire surgir de sa mémoire une formule cabalistique digne de figurer dans un vieux livre de magie à reliure de métal. Car le poète, dans le patient labeur qui est le sien et qu'il assimile à la compilation d'atlas, d'herbiers et de rituels, s'applique scientifiquement à traduire l'exaltation des élans idéalistes. C'est l'énoncé du thème de la pièce. La mémoire lui fournit le souvenir d'une promenade d'été en compagnie de sa petite sœur dans un paysage agréable dont la beauté était comparable aux charmes de la jeune fille. Ceux qui prétendent tout savoir et qui représentent l'autorité aux yeux des enfants s'inquiètent lorsque ceux-ci disent en toute innocence que cet endroit aux fleurs innombrables, exploré par leur imagination à l'unisson, ne porte pas un nom diffusé par la publicité touristique. Mais en effet, dans cette île imaginaire où l'air semblait favoriser la pénétration du regard plutôt que l'éclat des objets, chaque fleur s'élargissait pour devenir énorme, et s'entourait normalement d'une auréole de lumière la différenciant des fleurs des jardins. Le poète s'enthousiasme de voir les iridées remplir cette nouvelle fonction, qui correspond à son désir si longtemps éprouvé de parvenir jusqu'aux Idées. Sensée et tendre, l'enfant continue à le dévisager en souriant, tandis que le poète s'applique à lui rendre ce regard ingénu. Devançant les objections des esprits chicaneurs, le poète affirme sans ambages que, dans ce silence partagé, la tige des fleurs surnaturelles grandissait à un degré qui dépassait les limites de la raison humaine. Cette croissance, précise-t-il, ne se faisait pas cumulativement à l'instar des vagues qui se jettent sur la plage : un tel jeu monotonement répété ne saurait apporter la notion d'ampleur dans son esprit étonné d'entendre sans cesse invoquer le ciel, la carte, et jusqu'aux flots qui cernent l'île pour attester que celle-ci n'a jamais existé. La jeune fille sort de son silence extatique et, faisant appel à

19. C'est le dernier recueil de Gardner Davies, *Mallarmé ou « la couche suffisante d'intelligibilité »* (José Corti, 1988). Avant la parution du livre, Gardner Davies m'avait écrit qu'il y tentait, du poème *Prose,* une explication « loyale ». C'est tout à fait juste, si l'on entend que d'une telle loyauté il est bien rare, s'agissant de Mallarmé, que les commentateurs soient capables.

toute la science dont elle dispose, prononce le mot *Anastase* — résurrection — destiné à prendre place dans les pages du grimoire éternel. Elle fait cette révélation avant que n'existe sous aucun ciel un tombeau portant l'inscription *Pulchérie* — la beauté dont elle est issue —, dissimulée de toute manière par la présence symbolique d'une des fleurs géantes.

Ainsi façonné dans une prose préphilosophique, le poème s'expose à son propre retour, par le biais de cinq ponctuations qui visent toutes à détecter l'usage des schèmes de rupture — séparation et isolement — pour briser l'apparence des liens et faire surgir l'étoile de l'être.

1) Dès le début du poème, quand Mallarmé, en deux strophes, en établit le programme, nous trouvons une distinction essentielle entre la science, qui « installe l'hymne », et la patience. La patience est ce labeur à l'intérieur duquel (« en l'œuvre de ma patience ») s'implante une révélation.

Cette patience, il est d'autant plus facile d'y déchiffrer le savoir (par opposition à ce que la science poétique détient de vérité) que sa métaphore est proprement encyclopédique : « Atlas, herbiers et rituels » désignent le savoir classé, lexical, le multiple relié et totalisé. Au contraire, la vérité poétique de la science s'apparente aux formules créatrices de l'alchimie, au grimoire. Et nous verrons qu'à la fin du poème il suffit d'un seul mot, « Anastase », pour sauver éternellement l'Idée pure de la beauté. Ce vocable unique s'enlève sur fond de savoirs enchevêtrés et durables, il en coupe les lourdes liaisons, dont il est cependant requis d'endurer patiemment le parcours. La foudroyante déliaison de l'être est en effet, si même elle convoque le hasard, un *résultat*.

2) L'expérience d'où résulte l'Idée exige un Deux, que le poème défend contre l'objection latente de son inutilité (« (Nous fûmes deux, je le maintiens) »). On notera que ce Deux ne se réalise que comme coprésence extatique et silencieuse face à la croissance des fleurs idéales (« notre double inconscience », « sans que nous en devisions », « à cette heure où nous nous taisons », « l'enfant abdique son extase »). Il ne s'y échange rien, qu'une subtile

accentuation, pour le poète, de l'élan conscient (« tout en moi s'exaltait »), et pour la sœur du calme contemplatif et souriant (« ne porta son regard plus loin que sourire »). C'est du reste ce calme taciturne qui est la vraie voie pour qu'advienne la pureté de la Notion, et le poète devra appliquer son « antique soin » à suivre sa sœur dans cette voie. Car le Deux, comme on le voit dans l'analytique platonicienne de l'amour, n'a pas d'autre fonction que de *convoquer* l'Idée à partir du sensible. Il n'existe, entre le Deux et l'Idée, ni dialectique ni débat. Il est douteux de s'exalter, et vain de « deviser », quand s'impose, au-delà de la raison calculatrice, l'infini de la fleur essentielle.

3) Le passage du paysage de promenade de la troisième strophe au Lieu floral magique complètement établi dans la sixième met en œuvre les schèmes de rupture, spécialement la séparation. Cette transformation crée le multiple au sein duquel l'étoile de l'être va advenir, suspendue au hasard d'une profération. Elle prépare l'isolement de l'Idée.

Mémoire d'une promenade d'enfance, le multiple initial est vague, continu, connexe, incirconscrit. Il est en outre relié, comparé, commenté : « Sur maints charmes de paysage, Ô sœur, y comparant les tiens. » La cinquième strophe va le circonscrire et le nombrer fermement (« sol des cent iris »), en même temps qu'elle va le soustraire à l'abord encyclopédique, à la saisie par le savoir, puisqu'elle le prive de tout nom connu, ou du moins prononçable (« pas de nom que cite l'or de la trompette d'Été »). Les fleurs, qui vont occuper tout le site – et donc séparer une scène dont plus rien n'est laissé dans l'ombre –, s'égarent dans la nomination : « iris », puis « toute fleur », puis « lis multiples », puis « glaïeul ». C'est qu'il s'agit d'établir un Lieu intelligible, un multiple pur, certes dessiné et composé dans la lumière (« vue », et non « vision »), mais aussi non rapporté, ni rapportable, à quelque configuration empirique que ce soit.

La séparation combine ici les ressources du nombre (« cent iris », « lis multiples »), de la fermeté close du dessin et du silence qui frappe tout commentaire, donc toute équivoque dans la relation. Elle s'achève normalement dans la métaphore de l'île, qui est

comme l'extrême opposé, par sa frontière et son isolement, des « charmes de paysage » dont on était parti.

4) L'île aux fleurs, image du Lieu des idées, présente explicitement un multiple sans Tout, sans lien, sans structure représentable. Le type d'infini d'un tel multiple est en outre soustrait à la mesure et à la comparaison. Dès avant l'isolement terminal de l'Idée, le poème a nié tout être de la relation.

Ce qui est convoqué au « nouveau devoir » de la notion pure, ce n'est pas le lieu comme tel, ou quelque instance de l'Un, c'est « la famille des iridées », c'est le multiple des fleurs idéales, qui seul peut correspondre au multiple des idées (« gloire du long désir, Idées »). En outre, dans sa composition même, ce multiple est délié : chacune des fleurs est en effet isolée de toute autre par « un lucide contour, lacune qui des jardins la sépara ». Cette auréole de lumière (« lucide ») mais aussi de néant (« lacune ») qui entoure chaque fleur idéale accomplit en isolement la séparation préliminaire du lieu.

Gardner Davies souligne justement que cette séparation d'avec les jardins désigne l'idéalité de la fleur, soustraite à tout jardin empirique, comme la fameuse « absente de tout bouquet ». Mais plus radicalement encore, même l'hypothèse d'un jardin idéal, qui ferait lien dans le supra-sensible entre les fleurs, est détruite par la « lacune ». Nous avons ici le plein effet d'un opérateur d'isolement, d'une annulation des voisinages, des liens topologiques. Les fleurs sont étrangères à toute totalité, et, comme Hérodiade, elles pourraient dire « oui, c'est pour moi que je fleuris déserte ». La séparation proposa à la « vue » du poète un multiple intotalisable, une juxtaposition sans concept de fleurs « pures »[20].

20. Il faudrait ici (mais la rédaction de ce texte est antérieure) engager une vaste et complexe discussion avec la minutieuse lecture de Mallarmé que propose Philippe Lacoue-Labarthe (in *Musica ficta,* Christian Bourgois, 1991). L'idée axiale de Lacoue-Labarthe est que Mallarmé échoue en dernière analyse, dans sa rivalité avec le projet wagnérien, à se soustraire à la prescription d'une « frappe » onto-typologique par quoi l'art, le « grand art », reste enchaîné à l'envoi métaphysique. Ce

C'est aussi pourquoi le « grandir » de ces fleurs, qui symbolise l'infinité de l'idée, ne peut donner lieu à une relation comparative, à une quantification étalonnée, comme le fait le mouvement additif

---

que Mallarmé réussit est seulement une épuration radicale de l'onto-typologie, qui la réduit à une pure frappe du « il y a » de la langue comme telle.

Le différend avec Lacoue-Labarthe doit se phraser sur deux plans hétérogènes.

1) Je soutiendrai volontiers que le montage historial autour du thème du « grand art » est intrinsèquement critiquable. Car, pour autant qu'il touche un réel, ce n'est pas celui de l'art même, ou du poème, mais *uniquement* celui d'une certaine saisie philosophique de l'art (allemande ? romantique ?). Lacoue-Labarthe rabat constamment (pour le poème comme du reste pour la politique) l'effectivité de la procédure de vérité (poétique ou politique) comme lieu de pensée autonome, sur des opérateurs singuliers de saisie philosophique de ces procédures. Or les cadres catégoriels par lesquels une pensée-poème s'identifie *pour elle-même* ne sont pas ceux par lesquels une pensée-philosophie la saisit.

Pour préparer Mallarmé à ce rabattement, Lacoue-Labarthe, au lieu d'entrer dans le vif des poèmes, *appréhende les proses comme délivrant, sous les espèces d'un programme de pensée, l'essence du poème même.* Ou encore, Lacoue-Labarthe opère comme si les proses donnaient le programme de pensée des poèmes.

Or, ni je ne crois que tel soit le rapport entre les proses de Mallarmé et les poèmes, ni, plus généralement, je ne pense que l'essence d'une pensée effective soit livrable sous la forme d'un programme de pensée.

Ce qui se pense dans le poème de Mallarmé *n'est pas,* en général, ce que les proses disent qu'il *doit* s'y penser. La raison en est que le rapport entre « pensée » et « pensée de la pensée » ne peut s'épuiser dans une annonce programmatique.

En fait (et c'est ma méthode), il faut *renverser le rapport.* Ce sont les poèmes qui éclairent les proses, et l'effectivité d'une pensée-poème de l'événement et de l'indécidable qui autorise rétroactivement la formulation ambiguë d'un programme. On va de la pensée à la pensée de la pensée, et non inversement. Et, dans ce mouvement, on s'aperçoit qu'on change de terrain. Disons-le plus abruptement : tout programme de pensée vient après la pensée, et en modifie le plan d'exercice.

Au fond, l'ultime figure issue de Heidegger, donc de l'historicisme, au vu de ce que l'histoire ne nous promet plus rien, est de re-programmer la pensée, faisant ainsi de la pensée de la pensée l'essence destinale de la pensée.

2) S'agissant du pur, de l'épuration, je ne crois pas que son enjeu soit de délivrer l'onto-typologie du « grand art » de sa charge mythique, tout en en conservant le schème (au sens où Mallarmé serait un Wagner sans mythologie explicite). Je pose plutôt qu'il s'agit de comprendre comment, au pur aléa d'un événement évanoui, facticité non originelle, peut se suspendre l'effet réglé d'une vérité singulière. L'enjeu est alors de penser « hors liens », dans l'abri ouvert par la coupure d'un hasard.

Cette discussion devrait être beaucoup plus serrée, et se poursuivre. Elle se poursuivra.

des vagues sur la rive (ce « jeu monotone », on y reconnaîtra évidemment le faux infini de Hegel, celui qui se répète « à l'infini »). La véritable infinité de l'être, quoiqu'elle se rapporte au multiple, n'est prise dans aucun des liens du calcul, et ne supporte pas le rapport. C'est exactement ce que veut dire que la tige des fleurs « grandissait trop pour nos raisons ». Ce pur *excès* de la grandeur de l'être est du reste ce sur quoi s'achève le poème : le « trop grand glaïeul » est l'ultime symbole de l'être enfin isolé, symbole qui dissimule victorieusement que la mort – le « sépulcre » – puisse affecter la beauté – « Pulchérie ». C'est dire que de la séparation et de l'isolement, opérations qui délivrent le multiple lacunaire, sans tout ni rapport, dépend le salut excessif de l'Idée.

5) On remarquera enfin que l'inexistence du Lieu intelligible peut être comptée parmi les schèmes de rupture, non pas cette fois avec le point de départ du poème (le souvenir d'une promenade à la campagne), mais avec tout ce qui est attestable comme existant *par le savoir,* par les atlas, les herbiers ou les rituels.

Cette inexistence est longuement modulée. Ses témoins critiques sont « l'ère d'autorité » et « l'Esprit de litige », soit les réalistes, les naturalistes, qui exigent que l'existence soit prouvée, montrée. Le doute les gagne dès la strophe quatre, quand ils constatent que le site idéal n'a pas même de nom répertorié. A l'avant-dernière strophe, tout l'arsenal des connaissances (le ciel du repérage astral, les cartes, et même l'inspection directe des lieux marins) est mobilisé pour établir « que ce pays n'exista pas ».

Or c'est au moment précis où la scène du multiple idéal est ainsi retranchée de toute existence sue que la sœur renonce à la volupté taciturne du vrai (« abdique son extase »), et, consentant, elle, au savoir (« docte déjà »), prononce le mot « Anastase », soit « résurrection ». Un tel mot, c'est quand il s'applique à de l'inexistant qu'il en sauve pour toujours le pur être. La menace latente de la mort se trouve ainsi écartée, et au premier plan, singularité que plus rien ne rattache à autre chose qu'à soi, le « trop grand glaïeul » inscrit la victoire intellectuelle du poème.

Cette victoire, c'est que le mot, c'est-à-dire le poème, qui est expansion totale de la lettre, puisse enfin naître « pour d'éternels

parchemins ». Elle doit être remportée, c'est la leçon philosophique centrale du poème, par séparation et isolement, contre la tenace illusion (la *doxa* elle-même) du lien, du rapport, de la familiarité, de la ressemblance, du proche.

Il n'y a de vérité que quand « l'infini enfin échappe à la famille ».

La méthode de Rimbaud l'interruption[21]

Le poème de Rimbaud oblitère la joie dont il est l'exposition. Il renonce à la possibilité qu'il établit. Il s'impatiente du matin de pensée auquel il se dévoue. Et plus profondément encore, il fait venir l'ombre et l'opaque là où il donnait la transparence et la grâce.

Le poème est sa propre interruption. Ce qu'il machine est cette césure même, par quoi il est, comme la femme pour Claudel, une promesse qui ne peut pas être tenue. Plus sévèrement encore, au sens où Rimbaud accueille toute sévérité : « Oui, l'heure nouvelle est au moins très sévère », le poème est une promesse qui ne *doit* pas être tenue. Son enseignement intérieur capital réside dans cet impératif.

A eux seuls, cette déception intérieure au poème, ce point de fuite où il échappe à la poésie du poème, où il se dérobe comme si la langue était contaminée par la peste, ou comme une eau transparente dans quelque bonde ignoble, expliquent qu'on se soit, en ce centenaire plus que jamais, consolé des poèmes de Rimbaud par la légende sableuse de sa vie.

C'est que l'interruption est brutale, explicite. Elle fend le poème

21. Ce texte résulte d'une intervention à un colloque organisé, à la fin de 1991, dans le cadre du Collège international de philosophie, par Jean Borreil (mort depuis, dans l'élan de son œuvre, et que je salue ici avec toute la tristesse du monde), Jacques Rancière et moi-même. Ce colloque avait pour titre « Rimbaud, le sujet du poème ». Les actes doivent être publiés dans la collection dirigée par Michel Deguy, « L'extrême contemporain », éditions Belin. Je tenais cependant à ce que Rimbaud balance ici Mallarmé, pour qu'un multiple vienne attester l'existence de la condition poétique pour la philosophie. C'est pourquoi je m'expose à cette double publication.

en deux. Ses opérateurs sont le « rien » et l' « assez », le « mais » et le « non ».

Après le déluge de rhétorique parnassienne du *Bateau ivre*, juste aux lisières d'une promesse radieuse, « Million d'oiseaux d'or, ô future vigueur », le « Mais, vrai, j'ai trop pleuré ! Les Aubes sont navrantes. / Toute lune est atroce et tout soleil amer », qui est comme une abolition, ou la revanche d'un degré zéro du désir.

Après l'invective qui annonce la destruction entière de l'ordre de la puissance et de l'histoire, après « Périssez ! puissance, justice, histoire, à bas ! / Ça nous est dû. Le sang ! le sang ! la flamme d'or » ; après qu'au délice du désastre du temps s'enchaîne celui de quelque brasier cosmique : « Noirs inconnus si nous allions ! Allons ! Allons ! / Ô malheur ! je me sens frémir, la vieille terre, / Sur moi de plus en plus à vous ! la terre fond » vient le « Ce n'est rien ! J'y suis ! j'y suis toujours » qui nous provoque à penser que l'impératif de la marche d'enfer, de ce que Rimbaud nomme « les tourbillons de feu furieux », n'est que vacuité, que rien ne nous est dû, que l'être et le là, la fixité du *Dasein* sont réglés par une force d'attraction qui est comme le bassin de capture de tout ce qui semble advenir.

Exactement comme, dans *Une saison en enfer,* après avoir décrit son retour d'aventurier féroce, celui qui aura « des membres de fer, la peau sombre, l'œil furieux », celui qui aura de l'or, et qui sera « oisif et brutal », Rimbaud brise là sèchement par le fameux « On ne part pas. Reprenons les chemins d'ici, chargé de mon vice ».

Que dire encore de la terrible chute de *Michel et Christine ?* Il y a la fuite orageuse, le magnifique pastiche de Hugo, « Chien noir, brun pasteur dont le manteau s'engouffre ». Il y a le passage lunaire des guerriers. Et nous voici encore une fois dans la promesse d'une transparence : « Et verrai-je le bois jaune et le val clair, / L'Épouse aux yeux bleus, l'homme au front rouge, – ô Gaule, / Et le blanc agneau Pascal, à leurs pieds chers, / – Michel et Christine, – et Christ ! »... Cependant la fin de ce dernier vers, pivotant sur la cruciale équivoque du Christ, de ce Christ qui est pour Rimbaud le nom du renoncement à l'indécidable, interrompt l'enchaînement de l'orage et de la distribution des transparences de l'amour par un prosaïque « fin de l'Idylle ».

Cet abrupt de la chute ou de la césure, la suite de poèmes titrée

ironiquement *Comédie de la soif* le met, littéralement, en scène. Les répliques de celui qui dans ces poèmes s'appelle « Moi » frappent de dérision tout ce qui les précède. On y retrouve cette négation non dialectique, ce « non » qui ne relève rien, par quoi Rimbaud détourne le poème de sa propre ouverture. Négation qui opère sur le bord d'une éclaircie, juste quand l'allègement poétique semble ouvrir à la possibilité de dire, sans réticence, la transparence du monde. Ainsi, dans le poème *L'Esprit* vient d'abord « Éternelles ondines / Divisez l'eau fine. / Vénus, sœur de l'azur, / Émeus le flot pur ». A quoi le vindicatif « Moi » va répondre : « Non, plus ces boissons pures, / Ces fleurs d'eau pour verres ; / Légendes, ni figures / Ne me désaltèrent. »

Mais peut-être est-ce dans *Mémoire,* ce poème proprement sublime, où tout se récapitule selon le mystère d'une sorte de récit intemporel, que la fonction interruptrice est distribuée avec le plus de rigueur. Car le poème s'établit sans précaution dans l'imagerie de la joie, de ce qu'on pourrait nommer l'épiphanie de la blancheur :

L'eau claire ; comme le sel des larmes d'enfance,
L'assaut au soleil des blancheurs des corps de femmes ;
la soie, en foule et de lys pur, des oriflammes
sous les murs dont quelque pucelle eut la défense ;
l'ébat des anges ;

En ce point précis, sur un temps que la sourde clôture du mot « ange » installe à mi-chemin du cinquième et du sixième pied, parce que toute interruption véritable dérègle *aussi* l'ordre du dire, un brutal « Non », suivi de trois points de suspension. Suspendus, nous le sommes. Car ce « non » résilie l'épiphanie de la blancheur au profit d'une pesante et somptueuse donation terrestre :

Non... le courant d'or en marche,
meut ses bras, noirs, et lourds, et frais surtout, d'herbe. Elle
sombre, ayant le Ciel-bleu pour ciel-de-lit, appelle
pour rideaux l'ombre de la colline et de l'arche.

Plus loin, l'innocence d'un « puis », au sens de « et puis... », opère l'ellipse de ce qui dans le *Bateau ivre* était encore une interruption quelque peu trompettante. Rimbaud y séparait la

flamme et l'or du noir et du froid. Dans *Mémoire,* la césure passe entre l'aérien et le gris, entre la brise et l'immobilité, entre la gratuité promise et le labeur :

l'haleine
des peupliers d'en haut est pour la seule brise.
Puis, c'est la nappe, sans reflets, sans source, grise :
un vieux, dragueur, dans sa barque immobile, peine.

Ainsi, au cœur du poème de Rimbaud, nous avons le protocole, dont l'artiste raffine simultanément l'abrupt et la dissipation, d'une faille entre ce que l'être détient de promesse de présence et ce que, dans le retrait qui l'affecte, il impose, sous les espèces d'une loi de retour et d'immobilité.

A prendre cette œuvre, si courte, dans son tout, il me semble que cette exposition de l'être à sa scission, l'établissement poétique d'un bord de perte, suppose un travail singulier de la prose à l'intérieur du poème. Je ne parle pas ici du devenir-prose du poème, du statut, lui-même indécidable, de l'affirmation poétique dans les *Illuminations.* Non. Je parle de l'installation par Rimbaud, dans le poème, d'une latence de la prose. Il y a une prose aux aguets dans ce poétique, obtenue par dérèglement du vers, contraste du lexique, trivialités possibles, syntaxe péremptoire. Et l'interruption, outre les marques nettes de son opération, les « non », les « assez » et les « mais », c'est la brusque montée *à la surface* du poème de la toujours possible prose qu'il détient. Ainsi, dans le poème *Bruxelles,* il y a le décasyllabe déporté qui envole le poème, le couvre de l'aile de l'ange, comme : « Puis, comme rose et sapin du soleil / Et liane ont ici leurs jeux enclos »... Mais ce déport est aussi ce qui détient la possibilité de la prose, dès lors que le vers est sans assise intrinsèque, que le sensible n'y est pas captif du nombre. On lira donc sept vers plus loin : « La Juliette, ça rappelle l'Henriette, / Charmante station du chemin de fer. » Comme si Rimbaud voulait disposer, de l'intérieur du poème, des ressources de son interruption par la prose. Et donc aussi d'une réserve de déception.

Même dans *Mémoire,* il y a, anticipant la fixité finale, pointant dans la chair du poème le cul-de-sac de la présence, des incises de prose, rendues possibles par l'instabilité métrique, mais surtout par

l'instabilité des images, leur corrélation toujours fuyante. Ainsi de la quatrième strophe :

> *Plus pure qu'un louis, jaune et chaude paupière*
> *le souci d'eau – ta foi conjugale, ô l'Épouse ! –*
> *au midi prompt, de son terne miroir, jalouse*
> *au ciel gris de chaleur la Sphère rose et chère.*

Dans le glissement inapparié des couleurs, le jaune, le gris, le rose, dans cette épiphanie travaillée qui conjoint le midi au miroir de l'eau, la brusque notation du « conjugal » rappelle, comme pour décevoir l'image, qu'une prose aussi sèche qu'un constat de notaire gît au tréfonds de ce charme lent.

C'est que l'interruption vise en effet à décevoir, puisqu'elle atteste le doute radical qui frappe l'épiphanie. Et la prose embusquée est, au regard du poème, qui, par son déséquilibre et sa fuite, la comprime et la conserve, la figure latente de ce doute.

Disons que la prose impurifie la présence.

La présence pure, elle, n'est que souffle et mouvement, elle est la grâce de ce qui enlève dans la clarté. Aussi bien existe-t-il dans l'œuvre de Rimbaud un poème, un seul, où ce souffle est tenu jusqu'au bout du parcours, sans interruption ni repentir. Il n'est qu'en apparence paradoxal que ce poème soit, comme on dit, « en prose ». Justement, cette prose est sans prosaïsme latent, comme en ont tant de poèmes. C'est, au contraire, une prose de part en part *touchée* par le poème. Il s'agit du texte des *Illuminations* titré *Génie,* qui est comme l'habitation intégrale de la langue française par un principe d'apesanteur, et qui a d'un bout à l'autre l'allure d'une visitation :

> *Il nous a connus tous et nous a tous aimés. Sachons, cette nuit d'hiver, de cap en cap, du pôle tumultueux au château, de la foule à la plage, de regards en regards, forces et sentiments las, le héler et le voir, et le renvoyer, et sous les marées et au haut des déserts de neige, suivre ses vues, ses souffles, son corps, son séjour.*

A l'autre extrémité, quand la présence, frappée par la prose et le doute, est résiliée, nous avons la situation comme impératif. Disons

que la loi, le devoir, l'attraction universelle par le déjà-là et l'immobile, nous n'en expérimentons la force nue que dans l'effet de l'interruption. Le devoir-être n'est que l'être même, tel qu'il vient en reste de la donation évanouie.

Il y a sans doute un poème, *Les Corbeaux,* où, sous le signe de la mort, mêlant la débâcle de la guerre de 1870 à sa propre nullité d'existence, Rimbaud donne tel quel cet envers prescriptif d'une présence interrompue :

Mais, saints du ciel, en haut du chêne,
Mât perdu dans le soir charmé,
Laissez les fauvettes de mai
Pour ceux qu'au fond du bois enchaîne,
Dans l'herbe d'où l'on ne peut fuir,
La défaite sans avenir.

Les fauvettes de mai, le soir charmé n'ont plus ici valeur épiphanique, ce n'est plus le tremblement, le souffle, la visitation. Ce sont les gages qu'on supplie les douteux saints du ciel de laisser à qui toute l'étendue du possible est retirée.

Les mots clefs sont ceux de l'enchaînement, de la défaite et de la suppression de toute ouverture temporelle. Ils tracent, sans le procès de l'interruption, ce qui la marque en aval de son effet.

Mais, entre *Les Corbeaux* et *Génie,* entre l'enchaînement défait et le souffle inépuisé, le poème de Rimbaud est le plus souvent consacré à l'interruption elle-même, à ce qui porte au langage moins moins l'extase de la donation ou le devoir infigurable de l'être-là que la bascule instantanée de l'un à l'autre. C'est l'énigme de ce point qui captive Rimbaud, et c'est pour en faire vérité, comme d'un pur événement de la pensée, qu'il a besoin des ressources du poème.

C'est pourquoi je dirai que, dans l'opération interruptrice du poème, ce que tente Rimbaud est une pensée de l'indécidable.

Par « indécidable », on ne saurait entendre le banal dilemme adolescent entre la vie ouverte ou œuvrante et la vie fixée à la famille, à la mère et au travail. Si même Rimbaud a capté pour toujours, sans, hélas ! l'anéantir, sous les thèmes de la race, du travail et de l'enracinement, ce qu'on pourrait appeler la vision

pétainiste du monde, et qu'il résume ainsi, éclair de sa conscience historique :

> *Plutôt, se garder de la justice. – La vie dure, l'abrutissement simple, – soulever, le poing desséché, le couvercle du cercueil, s'asseoir, s'étouffer. Ainsi point de vieillesse, ni de dangers. La terreur n'est pas française.*

Où l'on voit que Rimbaud n'omet pas de dire que, pour la vision pétainiste du monde, Robespierre et Saint-Just, qui, pour certains dont je suis, fondent, avec Rimbaud et Mallarmé, et Hugo, et quelques autres, la seule idée tolérable de la France, doivent être exclus de son être immobile et puant. Et il est vrai que la France, pour autant qu'elle existe, n'est pas un être, mais un événement. La France elle-même doit être décidée. Toujours dans un partage violent.

Cependant, l'indécidable n'est pas non plus ce qui se joue d'abstrait entre la liberté et le devoir-être. Ce n'est pas même, si insistante soit chez Rimbaud la métaphore du départ, le conflit entre l'errance et le retour, entre Aden et Ardennes. Certes, Rimbaud sait faire avec l'appel du large, ce lieu commun fin de siècle, comme il sait faire avec tout. Baudelaire, en 1857 : « Homme libre, toujours tu chériras la mer. » Mallarmé, en 1865 : « Mais, ô mon cœur, entends le chant des matelots ! » Rimbaud, en 1871 : « En bas, – seul, et couché sur des pièces de toile / Écrue, et pressentant violemment la voile. » Rien en somme de créateur dans cette irrigation du poème par l'eau salée. Mais il ne s'agit pas non plus d'une poésie du *nostos,* de l'attraction immémoriale du site originel, qui balancerait l'indistinction de l'Océan. Ce n'est pas entre mer et terre, colonie et métropole que le poème doit trancher.

L'indécidable partage d'être même, en tant qu'être, il le distribue entre sa situation légale et la disparition de l'événement pur. Dans la poétique de Rimbaud, l'indécidable tient à ceci que nous sont proposés, littéralement, et dans tous les sens, deux univers, et non pas un seul. C'est la composition de ce qui est qui se trouve prise dans un choix foudroyant que rien ne vient normer. Si le dérèglement de tous les sens habitue à « voir très franchement une mosquée à la place d'une usine, une école de tambours faite par les anges, des

calèches sur les routes du ciel, un salon au fond d'un lac », c'est que l'interruption est le clivage indécidable de ce voir. Et d'autant plus qu'un tel voir opère *franchement.*

Faisons, par quelque parenthèse mal autorisée, que monte dans mon propre propos la prose triviale qu'il dissimule. Quand Pierre Mauroy, alors Premier ministre de Mitterrand, et feu Gaston Defferre, responsable de notre Intérieur, n'ont trouvé à dire, devant une massive grève d'ouvriers qui réclamaient un droit élémentaire, que ceci, qu'il s'agissait de populations étrangères aux réalités de la France, et de subversifs chiites, on pourrait soutenir qu'ils ont soudain vu eux aussi une mosquée à la place d'une usine. Mais cette alchimie du verbe gouvernemental, changeant l'or ouvrier en plomb immigré, nous n'avons pas fini d'en payer, par un retour à l'abrutissement simple lepéniste, à ce Gaulois sans aucun doute le plus inepte de la terre, le prix d'impensé. Et c'est tout simplement qu'il n'y avait dans ces déclarations ni vision ni clivage. Ce qui en retour nous autorise à comprendre ce que Rimbaud veut dire par dérèglement de tous les sens, et qui, à l'opposé des dérapages criminels de l'opinion d'État, est la torsion d'une méthode de vérité.

Torsion, parce que l'unité de l'être est ruinée, et que toute description est aussitôt prise dans l'âpreté d'une décision préalable qui concerne une proposition désormais double, en sorte que nommer ce qui est n'a plus aucune garantie, plus aucune innocence, et que le poème, voué à la notation du sensible, à la pensée sensible du sensible, mais privé de toute unité donatrice, se tord dans l'écart où il doit décider.

L'interruption est l'acte d'une description duplice, d'un bord-à-bord presque inintelligible entre deux figures incompatibles de l'être.

Nommons-les, ces univers, puisque nous disposons de leurs bornes extrêmes, et comme isolées, l'univers de *Génie,* et l'univers des *Corbeaux.*

L'univers de *Génie,* comme l'autre, se compose poétiquement de termes emblématiques et d'opérations. De personnages et de rapports. Personnages et rapports nouent un état, en l'occurrence un état de grâce, pour lequel le poème propose des noms, dont la

légèreté, le presque rien du souffle ne doit pas dissimuler qu'il s'agit de noms sacrés.

Bien entendu, les personnages du premier univers peuvent eux-mêmes, pris comme purs signifiants, figurer dans l'autre univers. L'interruption traverse les nominations elles-mêmes. Le cas le plus flagrant est celui des femmes.

L'appartenance du mot « femme » au premier univers est partout répandue. Le poème *Sensation* est presque tout suspendu à la promesse, comme *Génie,* il combine, dès son attaque, lumière pure et départ : « Par les soirs bleus d'été, j'irai dans les sentiers. » Il procède à l'extatique suppression de la pensée et du tourment du langage : « Je ne parlerai pas, je ne penserai rien : / Mais l'amour infini me montera dans l'âme. » Et il se termine : « heureux comme avec une femme ».

Le très hugolien *Forgeron* énonce comme idéal la vie laborieuse « sous l'auguste sourire / D'une femme qu'on aime avec un noble amour ».

On sait que, dans *Une saison en enfer,* un des mots de l'enfer est que soit interdite « la camaraderie des femmes ».

Mais tout aussi bien, et en ce sens l'homosexualité de Rimbaud est une figure d'indécidabilité, les femmes sont au cœur du deuxième univers, elles sont corbeaux tout autant que génie. Il y a évidemment la diatribe furibonde de *Mes petites amoureuses* :

Ô mes petites amoureuses,
Que je vous hais !
Plaquez de fouffes douloureuses
Vos tétons laids.

Plus profondément, il y a ce que j'aimerais appeler la femme sous interruption, celle qui supporte le « non » sec par quoi s'atteste que l'univers qu'une femme semblait autoriser dans son être est toujours, finalement, aboli. C'est la funeste exclamation du poème *Les Sœurs de charité,* en rappelant que le mot « sœur », venu de Baudelaire, désigne la femme comme éclaircie de l'existence :

Mais, ô Femme, monceau d'entrailles, pitié douce,
Tu n'es jamais la sœur de charité, jamais.

L'interruption, ici marquée du « non jamais », clive la femme, qui co-appartient emblématiquement aux deux univers.

L'autre personnage de l'univers de *Génie* sur lequel je voudrais m'attarder, bien plus stable, innocent quant au partage, c'est l'ouvrier. Les ouvriers sont une référence poétique capitale de Rimbaud. Il y a certes l'ouvrier de la Commune, celui de la révolte prophétique, celui qui dit :

Nous sommes Ouvriers, Sire ! Ouvriers ! Nous sommes
Pour les grands temps nouveaux où l'on voudra savoir,
Où l'Homme forgera du matin jusqu'au soir,
Chasseur des grands effets, chasseur des grandes causes,
Où, lentement vainqueur, il domptera les choses
Et montera sur Tout, comme sur un cheval.

Dans *Les Poètes de sept ans,* la foule ouvrière, masse noire, fait transition entre l'impératif chrétien de la Mère, celle qui « ferme le livre du devoir », et la promesse de « la prairie amoureuse, où des houles / Lumineuses, parfums sains, pubescence d'or / Font leur remuement calme et prennent leur essor ». Les ouvriers sont la force sensible qui objecte à Dieu :

Il n'aimait pas Dieu ; mais les hommes, qu'au soir fauve,
Noirs, en blouse, il voyait rentrer dans le faubourg
Où les crieurs, en trois roulements de tambour,
Font autour des édits rire et gronder les foules.

Au plus près de la transparence allusive de l'être, il y a les ouvriers du poème *Bonne pensée du matin.* C'est le matin de l'être, la supplémentation miraculeuse dont l'aube fait offrande à la nuit de l'amour :

A quatre heures du matin, l'été,
Le sommeil d'amour dure encore.
Sous les bosquets l'aube évapore
L'odeur du soir fêté.

A ce sommeil fait objection un « Mais »... qui convoque les ouvriers :

Mais là-bas dans l'immense chantier
Vers le soleil des Hespérides,
En bras de chemise, les charpentiers
Déjà s'agitent.

Cependant, ce « mais », dont on pourrait croire qu'il est une interruption, et brise l'enchantement de l'aube par l'évocation du travail, n'est qu'une feinte. Le mot « ouvrier », c'est un apport de Rimbaud, ne signe pas une montée de la prose latente à la surface impatiente du poème. Nul prosaïsme, pour Rimbaud, dans la sonorité ouvrière. Les ouvriers s'incorporent tout naturellement à la donation matinale, ils relancent le soir d'amour dont le matin est comme le salut que l'être naturel lui destine :

Ah ! pour ces Ouvriers charmants
Sujets d'un roi de Babylone,
Vénus ! laisse un peu les Amants,
Dont l'âme est en couronne.

La majuscule accordée symétriquement aux mots « Ouvriers » et « Amants » les inscrit, sous le signe de la Déesse, dans l'unité de l'univers extatique.

C'est aussi que l'amour est le rapport décisif de cet univers. Rimbaud, on le sait, fait de l'amour la clef active du salut, si l'on entend par salut ce que le mot prend en charge dans le fameux « Je veux la liberté dans le salut ». Le salut s'accorde à l'ultime promesse de la saison en enfer, « posséder la vérité dans une âme et dans un corps ». Car, dans cette maxime, ce qui fait question est le corps. Et il n'est pas exagéré de dire que, pour Rimbaud, ce dont il s'agit sous le nom d'amour est le corps *en quoi* gît une vérité[22].

22. Il faudrait cette fois disputer avec Jean-Luc Nancy de la belle interprétation qu'il propose de la fin d'*Une saison en enfer*, dans son texte *Posséder la vérité dans une âme et un corps* (in *Une pensée finie*, Galilée, 1990). L'idée fondamentale est que « posséder la vérité dans une âme et un corps » désigne que « vérité » est la chose même, ou —je cite Nancy— « ce " réel " en tant qu'il ne s'approprie pas, jusque dans sa possession ». On comprendra que le poème doit nous déposer sur ce bord où son envers in-apparent nous délivrerait de parler. « Les mots finissent comme ils ont commencé, et comme ils commenceront : s'écrivant hors des mots, dans la chose, la

L'amour est la matérialité du salut. Il est, dit Rimbaud, « appel de vie et chanson d'action » ; l'amour est ce que lui, le poète, est en charge de dire : « Quelqu'un dira le grand Amour / Voleur des sombres indulgences. » Il est la maxime achevée sous laquelle s'énonce la promesse de l'être : « Ah ! Que le temps vienne / Où les cœurs s'éprennent. » Il est le passage de la visitation, comme dans *Génie* : « Il est l'amour, mesure parfaite et réinventée, raison merveilleuse et imprévue... » L'amour est ce que « nous, debout dans les rages et les ennuis, nous voyons passer dans le ciel de tempête et les drapeaux d'extase ».

L'amour offre l'état même de l'être dans la figure de l'univers sauvé. Cet état, le nom suprême que Rimbaud lui accorde est l'éternité. *Génie* lui accole aussitôt l'amour : il est l'amour, disions-nous, mais Rimbaud enchaîne « et l'éternité, machine aimée des qualités fatales ».

Mais qu'est-ce que l'éternité ? L'éternité, à l'évidence, n'est rien

---

vérité, le revers de leur écriture ». Et encore : « Cette vérité *va,* en m'apportant les derniers mots, *les mots qui sont toujours derniers,* elle *va* me *libérer* de parler. » Le « posséder », on le voit, nomme l'impropriété des mots tels qu'ils ex-crivent la chose même.

Nancy recoupe certainement le désir épiphanique qu'on discerne à l'envers de l'interruption. Mais son propos est trop général. Faisant la part belle aux mots (et aux mots sans mots, à ce qu'il nomme l' « adieu des mots aux mots »), il manque les *figures* qui seules trament la singularité de Rimbaud. Car il n'y a jamais « la chose même », mais seulement, dans le poème de Rimbaud, le destin figural de la présence. Les mots ne sont qu'un avatar (*une* de ses folies). Tout aussi décisifs, et aptes à supporter qu'on re-pense les opérations du poème, sont les ouvriers, les femmes, la science, le Christ...

Là encore, je pressens une réduction du poème à son programme général, et la réduction seconde de cette réduction première à un programme de pensée destinal et enveloppant, dont finalement Rimbaud est un nom (propre), et dont la philosophie (ou la philosophie impossible) est détentrice.

Au fond, le discord porte sur ceci : pour Lacoue-Labarthe et Nancy, *il n'y a qu'une pensée.* Alors que je soutiens la multiplicité et l'hétérogénéité des lieux de pensée. Et je croirais volontiers que d'avoir excln la science (la mathématique) de la pensée produit cette identification, où la politique est une ontologie, le poème, une prose de la pensée, la philosophie, un désir de pensée. Comme si (depuis toujours ? depuis Platon ?) on ne pouvait penser le multiple de la pensée autrement que sous la condition du mathème.

d'autre que la présence du présent. Elle est la donation sensible telle qu'indiscernable de l'intelligible, le pur mouvement tel qu'indiscernable de la pure lumière. Elle est, exactement, ce qui est dit là pour toujours :

Elle est retrouvée.
Quoi ? – L'Éternité.
C'est la mer allée
Avec le soleil.

L'éternité est aussi bien « un brouillard d'après-midi tiède et vert ». Ou encore « le bain dans la mer, à midi ». Elle est déjà dans « Ces bons soirs de septembre où je sentais des gouttes / De rosée à mon front, comme un vin de vigueur ». L'éternité est à portée de la main, étant, dans le temps, le temps lui-même, ou ce que Platon nomme le toujours-du-temps. Elle sera, l'éternité, dans une figure que surcharge la nostalgie, comme on salue ce qu'on ne reverra pas, « des plages sans fin couvertes de blanches nations en joie », cependant qu' « un grand vaisseau d'or agite ses pavillons multicolores sous les brises du matin ».

Mais il n'est plus temps, en cet été de 1873. Juste après cette ultime évocation des nations blanches et du vaisseau d'or, Rimbaud déclare : « Je dois enterrer mon imagination et mes souvenirs. »

C'est qu'au poème qui déclare l'éternité retrouvée dans l'alliance indivisible de la lumière et de la vague se contrapose la question qui insiste dans *Une saison en enfer,* question qui *est* précisément l'enfer : « Alors, — oh ! — chère pauvre âme, l'éternité serait-elle pas perdue pour nous ? »

Entre l'éternité retrouvée et l'éternité perdue, il y a, à distance, l'interruption qui nous livre au monde tel quel, à ce monde dont Rimbaud, juste après avoir demandé « Vite ! est-il d'autres vies ! », se résigne à déclarer que sa forme impérative est la seule acceptable : « La raison m'est née. Le monde est bon. Je bénirai la vie. J'aimerai mes frères. Ce ne sont plus des promesses d'enfance. Ni l'espoir d'échapper à la vieillesse et à la mort. »

Mais ce désir de décider, au point de l'indécidable, pour le deuxième univers, celui qui est toujours déjà là, si manifeste dans la

Saison, ce désir d'annuler la promesse, ou à tout le moins d'en exténuer le peu de poids, ce désir vient de loin. Rimbaud a tramé le monde de l'impératif, du retour et de l'immobile, en aval de l'interruption, avec une force qui équilibre longtemps celle de la grâce, mais, de toujours, dans le poème même, et bien avant le fameux silence, ou en suspend l'effet, ou même, le plus souvent, décide contre elle.

Nous avons déjà vu que la césure frappait, mutilait toutes les épiphanies. Et qu'un emblème aussi décisif que celui de la femme était en partage d'univers, entre génie et corbeaux. C'est que la composition de l'univers du devoir, ce sol dont il est question à la fin d'*Une saison en enfer,* sol auquel, dit Rimbaud, il est « rendu, avec un devoir à chercher et la réalité rugueuse à étreindre », cette composition est tissée de séculaires puissances.

La figure centrale en est le Christ, avec lequel Rimbaud poursuit un différend aussi radical que celui qui sépare Dionysos-Nietzsche du rédempteur.

Il ne s'agira pas de scruter les bavardages de Paterne Berrichon sur le devenir religieux de Rimbaud. Qu'on s'en tienne, puisque le *sérieux* de l'acte de déclarer est une caractéristique de ce poète si peu joueur, si totalement dépourvu d'humour, à sa déclaration : « Je n'ai jamais été de ce peuple-ci ; je n'ai jamais été chrétien. » Christ n'est pas un nom du sentiment religieux. Jacques Rancière note avec force que le christianisme est d'abord pour Rimbaud le déjà-là du salut, frappant d'impossibilité, puisqu'il a eu lieu, l'idée d'un nouveau christianisme. J'aimerais dire que, du coup, Christ est le nom du déjà-là de l'être, d'une situation qui, si même ce qui la nomme est la « déchirante infortune », n'en est pas moins de toujours *relevée.* En ce sens, Christ est un nom du poème, un opérateur immanent, pris dans des séries complexes, avec femme, ouvrier, mère, vierge, folle, Orient, France, et quelques autres.

Le Christ désigne d'abord cette interruption familière aux poètes qui déverse les dieux grecs dans le Dieu dialectique et médiateur de l'Occident. Il trace la route établie de notre pensée, mais, comme le dit Rimbaud : « Oh ! la route est amère / Depuis que l'autre Dieu nous attelle à sa croix. »

Mais, surtout, il est le nom de ce qui nous interdit de soutenir

jusqu'au bout le choix d'univers, de maintenir ouverte la tension de l'indécidable. Car, pour cette ouverture, il faut une force intacte, une énergie qui nous expose à l'éternité. Quand Rimbaud s'écrie : « Christ ! ô Christ, éternel voleur des énergies », il désigne la puissance de l'impuissance, ou la tentation d'être *consolé*. Christ est le nom moins de ce qui nous incline vers l'univers des *Corbeaux* que de ce qui fait valoir le déjà-là de l'être comme suffisant à la vie, portant en soi-même son principe de consolation. Et par conséquent de ce qui nous détourne de toute durable exposition à ce qu'autorise, en fait de vérité, la surprise matinale de l'événement.

Christ est le nom de l'être pour autant qu'on se console de ce qu'il ne soit que ce qu'il est.

La victime du Christ n'est pas un croyant, c'est un vaincu, et un vaincu qui s'obstine à tirer jouissance de sa défaite. Il est cet enfant dont parle *Les Poètes de sept ans :* « [...] L'été / Surtout, vaincu, stupide, il était entêté / A se renfermer dans la fraîcheur des latrines. »

Mais, comme tout emblème poétique, Christ serait sans puissance si ne venait sous son nom une affirmation bien antérieure. La vérité est que ces latrines désignent pour Rimbaud l'*autre lieu* de son désir et de sa pensée, un éden noir qui balance exactement les blancheurs aériennes de l'éternité. Un éden qui poursuit sa fortune littéraire jusqu'à l'*Éden Éden Éden* de Guyotat. Un éden de la pourriture et de l'eau noire, de la boue et de l'urine. En dessous de la force du devoir, de la science, de la réalité rugueuse à étreindre, il y a cette tentation christique de l'abandon, non pas du tout à la luxure ou à l'alchimie du verbe, ce sont là des opérations préliminaires pour l'éternité, mais à l'immobile flottaison de l'existence dans un lieu sévère et sans aucun prestige, où elle devient absolument quelconque.

C'est évidemment le sens de la péroraison du *Bateau ivre :*

Si je désire une eau d'Europe, c'est la flache
Noire et froide où vers un crépuscule embaumé
Un enfant accroupi plein de tristesse, lâche
Un bateau frêle comme un papillon de mai.

C'est aussi bien, après que de supposés « amis » aient vanté « les vins qui vont aux plages et les flots par millions », la réponse du Moi :

J'aime autant, mieux même,
Pourrir dans l'étang,
Sous l'affreuse crème,
Près des bois flottants.

C'est aussi, dans *Mémoire,* cette suspecte « Joie / des chantiers riverains à l'abandon, en proie / aux soirs d'août qui faisaient germer ces pourritures ».

La puissance de ce désir est certes, on le sait, elle-même indécidable entre l'abjection et la sainteté. Rimbaud initie cette puissante figure littéraire qui passe par Genet et Guyotat, qui éclaire aussi par en dessous Proust et Beckett, et qui trouve le sublime de l'esprit dans l'excrément, dans le corps anonyme sodomisé et piétiné.

Rimbaud sait soutenir le premier univers, le soleil aérien, la visitation, par l'insensé et la destruction de soi. Dans la *Saison,* il évoque encore, au passé, ce lien fondateur entre le désir noir et la lumière de l'être : « Je me traînais dans les ruelles puantes et, les yeux fermés, je m'offrais au soleil, dieu de feu. » Il rappelle la corrélation de pensée entre les chiottes et le feu transparent du ciel : « Oh ! le moucheron enivré à la pissotière de l'auberge, amoureux de la bourrache, et qui dissout un rayon ! » Pour parler comme Patrice Loraux[23], ce « Oh », qui porte un h, n'en est pas moins, encore, l'exposition à l'offrande du moucheron rayonnant au-dessus de l'urine.

Au vrai, l'appariement indécidable de l'épiphanie et du désir de souillure avait déjà sa forme grotesque, interruption sans marque, dans l'exclamation : « Les Lys, ces clystères d'extase ! »

Il faut cependant reconnaître que, fût-ce dans le lexique de l'abjection sublime, ce désir est captif des mots du christianisme. Aussi bien travaille-t-il l'indécidable dans le sens de l'opérateur

23. Patrice Loraux avait consacré son intervention dans le colloque d'où est tiré ce texte aux significations du « ô » exclamatif chez Rimbaud.

« Christ ». Si violente et asociale soit sa position apparente, il est intérieurement rongé par la logique du salut déjà là. Il parle comme l'époux infernal, le séducteur sexuel :

> *Quand tu n'auras plus mes bras sous ton cou, ni mon cœur pour t'y reposer, ni cette bouche sur tes yeux. Parce qu'il faudra que je m'en aille très loin, un jour. Puis il faut que j'en aide d'autres : c'est mon devoir. Quoique ce ne soit guère ragoûtant..., chère âme...*

Ce qui prend ici la parole, et à quoi Verlaine ne saura opposer qu'un vain revolver, c'est, juste après la « pénétrante caresse », le Christ du devoir dégoûtant, celui dont nous savons, par un poème, que le baiser est « putride ». L'urine, le sexe, la caresse, l'excrément, s'ils viennent à la pensée, ne décident, hélas ! que pour le Dieu mort.

La force interruptrice, la tentation consolatrice, la résiliation de l'éternité, j'en vois la source secrète moins dans un privilège accordé au simple devoir de vivre que dans cette figure sous-jacente et boueuse, ce dégoûtant sublime qui *tire* le poème vers l'enchaînement de l'être, cette fois délivré comme non-être, ou comme instance en quelque manière *ruinée* de la présence. C'est bien sur cet enchaînement que se clôt *Mémoire* :

> *Ah ! la poudre des saules qu'une aile secoue !*
> *Les roses des roseaux dès longtemps dévorées !*
> *Mon canot, toujours fixe ; et sa chaîne tirée*
> *Au fond de cet œil d'eau sans bords, – à quelle boue ?*

Mais avant de céder à cette attraction de la stupeur, qui interrompt cette fois la tentative poétique tout entière, qui la rend sans objet ; avant que l'univers du réalisme, sous la force nommée Christ de sa vase profonde, interdise à Rimbaud de seulement comprendre ce qu'il avait voulu faire sous l'injonction de la mer allée avec le soleil, il y a l'indécidable lui-même, cœur absolu de la pensée :

> *Jouet de cet œil d'eau morne, je n'y puis prendre,*
> *ô canot immobile ! Oh ! bras trop courts ! ni l'une*
> *ni l'autre fleur : ni la jaune qui m'importune,*
> *là ; ni la bleue, amie à l'eau couleur de cendre.*

Ni l'une ni l'autre fleur : c'est à quoi le poème, rompu entre les deux, seuil du jaune et du bleu, nous convoque comme à l'événement qu'il ne délivre que pour l'interrompre. Il y a eu poésie, pour Rimbaud, tant que le partage de l'être entre le bleu cendreux de son identité et le jaune importun de sa supplémentation d'amour restait suspendu.

Sans doute n'est-il ensuite resté que la science, à laquelle il songeait en Afrique, géographie et arpentage, commerce strict, décomptes et photographies, minéraux et peuples inconnus, qu'il fallait décrire avec exactitude. La science à laquelle se lie le travail.

Mais la science, prise en poésie, ne pouvait trancher au point de l'indécidable. Et ce pour une raison essentielle aux yeux de Rimbaud, qui est sa *lenteur.*

Jacques Rancière ne voit dans la lenteur de la science qu'un motif second[24]. J'objecterai que tel est bien celui que Rimbaud déclare. Mais, surtout, la lenteur n'est pas un attribut extérieur, une simple donnée de son histoire. Ce pour quoi la science est trop lente, c'est pour le poème. Car le poème doit préparer l'interruption par le surgissement. La promesse du progrès scientifique est monumentale, elle ne se capte que par l'arche poétique gigantesque d'un Hugo. La précipitation du poème de Rimbaud vers la question de l'événement et de la césure n'est pas faite pour dresser le monument du progrès de l'esprit.

Pourtant, l'hypothèse d'une conversion aux disciplines conjointes de la science et du travail rôde très tôt dans les poèmes. Elle est au principe de cette figure burlesque de l'interruption que l'on trouve dans *Ce qu'on dit au poète à propos de fleurs.* La figure suave du jeune poète, captif des lys et des roses, décrit comme toujours sous le blanc de son ingénuité matinale (« Ô blanc chasseur, qui cours sans bas/A travers le Pâtis panique »), y est brisée, malmenée par l'injonction prosaïque du savoir et du trafic :

Commerçant ! colon ! Médium !
Ta rime sourdra, rose ou blanche,
Comme un rayon de sodium,
Comme un caoutchouc qui s'épanche.

24. J. Rancière a développé ce point dans son intervention au colloque

Mais ce qui s'impose peu à peu est le lien, inapproprié aux aléas du matin clair et de la joie, entre la science et la patience. La *Saison en enfer* le dira, comme elle fait de tout, dans la simplicité de l'explicite : « Je connais le travail ; et la science est trop lente. » Elle avait pourtant commencé par un hymne :

> *Oh ! la science ! [...] Et les divertissements des princes et les jeux qu'ils interdisaient ! Géographie, cosmographie, mécanique, chimie !... La science, la nouvelle noblesse ! Le progrès. Le monde marche ! Pourquoi ne tournerait-il pas ? C'est la vision des nombres.*

On pourrait presque croire que la « vision des nombres » se surimpose à quelque splendeur d'univers, qu'elle est au relais de l'aube, qu'elle délivre l'être dans une composition échappée à tout envasement christique. Et c'est bien ce que je pense. Mais non point Rimbaud, qui interrompt une fois encore la supposée donation progressive, ou progressiste, par « le sang païen revient ». Encore un retour, complété par l'irrémissible :

> *Mon esprit, prends garde. Pas de partis de saluts violents. Exerce-toi !*
> *– Ah ! la science ne va pas assez vite pour nous !*

En fait, c'est bien avant la *Saison* que Rimbaud accole poétiquement la science et la patience, dans l'attraction de leurs finales. « Patience » est un vrai mot de l'indécidable. Quatre poèmes sont sous le titre général *Fêtes de la patience,* et ce seul titre inscrit la patience dans l'ordre de ce qui prépare la venue du matin. Ainsi :

> *J'ai tant fait patience*
> *Qu'à jamais j'oublie ;*
> *Craintes et souffrances*
> *Aux cieux sont parties.*

Mais « patience » est aussi bien basculé dans l'autre univers, celui de la perpétuation sans éternité, de la répétition sans présence. La patience est alors ce qu'il faut surmonter, par la promptitude de quelque drame :

Qu'on patiente et qu'on s'ennuie
C'est trop simple. Fi de mes peines.
Je veux que l'été dramatique
Me lie à son char de fortune.

Dans son couplage avec la science, la patience opère dans l'univers désenchanté : « Science avec patience, /Le supplice est sûr. »

Ainsi l'interruption traverse-t-elle le mot « patience », jusque dans le poème de sa fête.

Il faudra donc soutenir que, pour Rimbaud, cette science, qu'on entend dans la patience, est bien une pas-science, pas la science, qui est aussi une impatience, une impatience de la science. Une impatience tout court. L'impatience *elle-même.*

Pour Jacques Rancière, l'impatience de Rimbaud est, quoique attestée, de l'ordre de la vulgate, ou du discours pieux. Elle n'explique rien. C'est aussi mon avis, car l'impatience dont je parle ne relève pas de l'explication. Elle n'est certes pas un trait de caractère, ou une foucade de l'hystérie, quoique cela soit bien réel. L'impatience est une catégorie *de la pensée.*

Pour le comprendre, il faut voir que l'impatience dont il s'agit n'est pas un rapport subjectif au temps. Elle est un rapport à la vérité. Et comme la vérité s'origine d'un événement et trame une fidélité ; comme elle est ainsi dans l'éclat ou l'éclair aussi bien que dans le labeur, qu'elle fonde un temps mais qu'elle est éternelle, elle prescrit au sujet dont elle est l'étoffe le conflit sans résolution d'une impatience et d'une patience.

Parmi les multiples ouvriers d'une vérité quelconque, ce sont rarement les mêmes que la vérité assigne à l'impatience et à la patience qu'elle requiert. Rimbaud a parfaitement su qu'il était voué à l'impatience, ou que sa tâche poétique était, comme il le dit – et quelle patience en serait capable ? – de « noter l'inexprimable », ou de « fixer des vertiges ».

L'impatience *en* vérité, dans et pour une vérité, c'est bien cela : fixation, notation. La patience est déduction, fidélité.

L'impatience est ce qui achève, aux deux sens du terme, la poésie de Rimbaud. Et pas seulement la poésie, mais tout ce que je nomme les procédures de vérité. Impatience de la science, on l'a vu.

Impatience de toute politique après l'écrasement de la Commune. Impatience de tout amour après la passion pour Verlaine. Quand Rimbaud conclut la *Saison* en déclarant : « Je crois bien que la victoire m'est acquise », il s'agit, n'en doutons pas, de la victoire sur toute opération patiente de la vérité. C'est bien pourquoi, par une ultime pirouette, il annonce qu'il lui sera loisible de la *posséder*. Car il sait bien, Rimbaud, que si la vérité, dans la guise d'une soudaine proposition d'univers, peut patiemment nous saisir ; s'il sait, s'il redoute que nous ne puissions devenir sujets d'une vérité qu'en décidant la patience de son infini ; il sait aussi qu'elle, la vérité, est à coup sûr ce que nous ne saurions *posséder,* puisque c'est elle, la vérité, qui nous transit.

Il faut y consentir : la « victoire » amère de la *Saison* est une victoire contre l'indécidable. Rimbaud peut constater : « Nous ne sommes pas au monde » ou : « La vraie vie est absente. » Mais c'est pour demander, prématurément : « Vite ! est-il d'autres vies ? » Pourquoi « vite », sinon parce qu'unissant ses forces à l'attraction de la boue et des latrines, qui sont les poèmes de l'être étale et ruiné, il y a l'injonction de l'impatience ?

C'est à l'indécidable lui-même qu'il s'en prend, quand il énonce : « Dure nuit ! le sang séché fume sur ma face, et je n'ai rien derrière moi que cet horrible arbrisseau. » L'arbrisseau du Bien et du Mal, sans doute, mais surtout l'arbrisseau qui porte simultanément, sans qu'on puisse impatiemment décider, la fleur jaune et la fleur bleue, l'être comme surprise et supplément, et l'être comme configuration et vacuité.

Rimbaud a au fond décidé, c'est à quoi le poème comme capture de l'indécidable lui a personnellement servi, que si la vérité n'est pas donnée *toute* dans le matin de son événement, si elle exige la patience et la fidélité d'un labeur ou d'une inachevable suite d'essais hasardeux, alors, mieux vaut supposer qu'elle n'existe pas. Il rêvait, Rimbaud, de ce que la vérité soit coextensive à la situation tout entière. Continuer la pensée sous l'impératif d'une infinité sans prédicat, en tracer, sous la règle de sa surprise évanouie, la pure singularité, cela ne touchait en lui nul désir.

Alors, détaché de toute supposition quant au devenir d'une vérité, il n'y a plus en effet qu'à faire son travail, tel que la situation

en fixe la loi. Et, soustrait à toute anticipation d'une vérité, il n'y a plus qu'à se confier à la vertu pratique des savoirs. Au passage, on se repentira, comme font ces révolutionnaires fatigués, d'avoir supposé que le monde pouvait être autrement qu'il n'est, ou que l'éternité peut apparaître au défaut violent du temps. Comme dit Rimbaud (et ce n'est certes pas ce qu'en lui je préfère) : « Enfin, je demanderai pardon pour m'être nourri de mensonge. Et allons. »

L'interruption dans le poème, est l'impatience appliquée à saisir et à suspendre l'indécidable. C'est tout le génie de Rimbaud. Mais elle est combustion d'elle-même, elle est impatience de *cette* impatience, en sorte qu'à la fin elle décide. Elle décide que rien jamais ne fut indécidable.

Monte alors en moi, au lieu même où Rimbaud s'interrompt, ou interrompt son génie de l'interruption, la figure de Mallarmé. La figure absolument *patiente* de Mallarmé.

Car l'un et l'autre sont des penseurs-poètes de l'événement et de son indécidabilité. L'un et l'autre, dans le temps atone qu'ouvre l'écrasement des ouvriers de la Commune de Paris, cherchent dans la pensée du poème la maintenance d'un surgir, la trace et la lumière, fût-ce une lumière seconde, d'une présentation pure. L'un et l'autre trouvent l'origine du poème dans la visitation d'un avoir-eu-lieu hétérogène à l'étalement sourd et opaque de l'être. Mais tout l'office de Mallarmé est de tenir, au régime non d'une interruption, mais d'une exception, que la pensée durable maintient l'éternité *à distance*. Il se pourrait que rien n'ait eu lieu que le lieu, sinon ceci que l'indécidable du lancer des dés fait apparaître une Constellation. Froide d'oubli et de désuétude, elle est bien ce que Rimbaud entrevoit et résilie : la vision de l'être dans le Nombre. Et elle est conquise par une supputation longuement calculée, qui traite l'indécidable dans l'élément de son abolition.

Cette distance, Rimbaud s'en exaspère, car ce qui le hante est une sorte de diffusion instantanée du Vrai dans l'étendue entière de l'expérience, une option d'univers par quoi la présentation pure vient à bout de la représentation. Il est bien vrai que, pour lui, si la vie, ce qui s'appelle la vie, n'est pas changée, l'appropriation par la pensée du suspens de l'être entre sa fixité et sa donation se sépare de tout désir. Mieux vaut alors parler pour le quelconque, l'anonymat,

peut, en moi, hésiter. Si radieuse et brutale soit la poétique de l'interruption ; si persuasif soit son désir final, que je reconnais en moi, disons le désir d'être employé des postes dans un chef-lieu de canton du Sud-Ouest rural, puisque au moins là le restreint et la patience ne sont que la règle de la situation ; c'est contre toute cette tentation mimétique qui fait comme si la vérité était partout, puisque supposée manquante, également répandue, que se dresse, dès l'origine, Platon. A sa condamnation des poètes n'échappent que ceux, comme Mallarmé, dont la patience soustractive exclut toute mimésis corporelle, toute prise sur soi du fardeau sensible, et qui savent qu'il n'y a de vérité que dans une pénible exception.

Si contestable soit la volonté de tenir, presque exsangue, dans des opérations de plus en plus complexes et incomprises, la fidélité à un disparaître originel, c'est là qu'il faut tenir aujourd'hui (mais peut-être demain commandera l'impatience, et Rimbaud) l'impératif de la saisie philosophique. L'impatience polymorphe de la vie nous est provisoirement inutile.

Aussi Rimbaud dirait-il que les philosophes poursuivent une entreprise trop lente. Son impatience le portait vers l'Orient, qui est pour lui le site de la non-philosophie. « Je retournais à l'Orient et à la sagesse première et éternelle. » Les philosophes ne voient là, ajoute-t-il, avec cette lucidité qui lui fait parcourir les autres noms possibles de l'impatience, qu'« un rêve de paresse grossière ». A quoi Rimbaud rétorque : « Philosophes, vous êtes de votre Occident. »

Et peut-être Rimbaud voulait-il interrompre l'Occident. Sans voir que ce qui se préparait sous ses yeux, et à quoi il allait, quelconque et mortel, participer, était, heureusement pour la pensée, et contrairement à l'usage que d'aucuns tentent encore de faire de cette catégorie dans la rose des vents, la pure et simple disparition de cet Occident, sa dilapidation dans l'abstraction monétaire. A quoi répondait anticipativement, dans le poème même, et non dans son abandon, ce que Mallarmé nommait « la disparition élocutoire du poète ».

Si, entre interruption et disparition, le poème historique, le poème de tous les poètes, n'a pas à choisir, parce que l'être y fait venir à la parole, dans tous les cas, la lacune et l'imprésenté, la saisie

philosophique, elle, lorsque comme aujourd'hui elle re-saisit son pouvoir, se tiendra dans le lien sans lien du disparaître événementiel et de l'exception générique.

Le centenaire de la mort de Rimbaud doit être vu comme un détournement de ce que le temps exige de nous. Quelle est cette massive apologie, sous les noms ainsi souillés de Mozart et de Rimbaud, de l'adolescent radical, génial, égaré ? Qui de sensé ne se méfierait, en ces temps où chaque jour est une embuscade du pire, d'un tee-shirt à la gueule du génie révolté ? Qui ne voit à quel abattoir du concept et de l'action réelle mène ce tintamarre pour la vie et l'impatience, pour la plénitude et le feu du soleil, pour la jeunesse, quand ce qui est requis pour seulement sauver la pensée est l'idée et la patience, le vide et la froide Constellation, une opiniâtreté sans âge ?

Du fond du Harrar où ce centenaire accablant le traque sans résultat, Rimbaud lui-même, j'en suis sûr, parce que son impatience le dispensait de prendre des vessies pour des lanternes, nous dit : « Attention ! Au point où vous en êtes, ce n'est pas moi qu'il vous faut ! Pas de passant, si considérable soit-il. L'ère des passants est passée. C'est Mallarmé qu'il vous faut. »

3

Philosophie et mathématique

Philosophie et mathématique[25]

Pensée d'une différence ? D'une influence ? D'une frontière ? Ou peut-être d'une indifférence ? Non. Je l'entends ainsi : déterminer les modes selon lesquels la mathématique est, depuis ses origines grecques, une *condition* de la philosophie. Ou les figures qui, historiquement, intriquent la mathématique à la détermination de l'espace propre de la philosophie.

Dans une distance encore descriptive, on peut repérer trois de ces modes, ou de ces figures.

— Le premier détermine la mathématique, du point de la philosophie, comme approximation, ou pédagogie première, de questions que la philosophie considère par ailleurs comme siennes. La mathématique se voit reconnaître une certaine aptitude à la pensée des « premiers principes », ou à la connaissance de l'être et de la vérité, aptitude dont la philosophie est la forme perfectionnée. On appellera cette détermination le mode *ontologique* du rapport de la philosophie aux mathématiques.

— Le deuxième mode est celui qui traite la mathématique comme une discipline régionale, une section du connaître en général. La philosophie se propose alors d'examiner ce qui fonde cette régionalité. Elle va à la fois classer la mathématique dans un tableau des savoirs et réfléchir les garanties (de vérité ou d'exactitude) de la discipline ainsi disposée. On appellera cette détermination le mode *épistémologique.*

25. Ce texte résulte d'une intervention à un colloque organisé conjointement par le Collège international de philosophie et par l'université Paris VIII en 1989 Il a déjà été publié dans un volume titré *Lieux et Transformations de la philosophie,* qui donnait les actes de ce colloque (Presses universitaires de Vincennes, 1991)

— Enfin le troisième mode pose que la mathématique est tout à fait disjointe des questions propres, ou du questionnement, de la philosophie. La mathématique est, dans cette vision des choses, un registre des jeux de langage, un type formel, ou une grammaire singulière. En tout cas, la mathématique ne *pense* rien.

La forme la plus radicale de cette orientation consiste à subsumer la mathématique sous le concept général de la technique, de l'arraisonnement impensé de l'être, de son traitement néantisant comme pure *disponibilité*. On appellera ce mode le mode *critique*, car il accomplit une disjonction critique du champ propre de la mathématique, d'une part, et d'autre part, de la pensée comme enjeu de la philosophie.

La question que je voudrais poser est alors la suivante : où en sommes-nous aujourd'hui de l'articulation de ces trois modes? Comment *situer*, du point de la philosophie, sa condition mathématique? Et la thèse que je soutiens prend la forme d'un geste, geste de *réintrication* de la mathématique dans le dispositif intime de la philosophie, dispositif dont elle est en vérité exclue[26]. Ce qui est à l'ordre du jour est un *nouveau* conditionnement de la philosophie

26. L'état actuel du rapport entre philosophie et mathématique est dominé par trois tendances .

— l'analyse grammairienne et logique des énoncés, qui fait de la discrimination entre énoncés pourvus de sens et énoncés dépourvus de sens l'enjeu ultime de la philosophie. La mathématique ou plutôt la logique formelle servent ici de paradigme (de type pour une « langue bien faite ») ;

— l'étude épistémologique des concepts, saisis le plus souvent dans leur histoire, avec un rôle prééminent accordé aux textes mathématiques originaux. La philosophie est ici une sorte de guide latent pour une généalogie des sciences ;

— le commentaire de « résultats » actuels, par des généralisations analogiques qui empruntent leurs catégories à des philosophèmes classiques.

Dans aucun de ces trois cas, la philosophie n'est mise *comme telle* sous condition de l'événementialité mathématique.

On distinguera de ces tendances quatre philosophes français : Cavaillès, Lautman, Desanti et moi-même. Dans des visées très différentes, et avec un « sol » philosophique discontinu, ces quatre auteurs poursuivent une entreprise de pensée qui ne traite la mathématique ni comme un modèle langagier, ni comme un objet (historique et épistémologique), ni comme une matrice pour généralisations « structurelles », mais comme un lieu de pensée singulier, dont les événements et les procédures doivent être retracés *dans* l'acte philosophique.

par la mathématique, conditionnement dans la mise en place duquel nous sommes doublement *en retard.* En retard sur ce qu'indique la mathématique elle-même, en retard quant aux exigences minimales d'une simple continuation de la philosophie. Car ce dont il s'agit est au fond la question suivante, qui nous presse et nous exténue : comment sortir, sortir *enfin,* de notre soumission au romantisme ?

1. La disjonction de la mathématique comme constitution philosophique du romantisme

Jusqu'à Kant inclus, mathématique et philosophie sont intriquées au point que Kant encore (après Descartes, Leibniz, Spinoza et bien d'autres) reconnaît, sous le nom mythique de Thalès, une origine congéniale de la mathématique et du connaître en général. Pour tous ces philosophes, il est absolument clair que la mathématique a seule permis une rupture fondatrice avec les superstitions et les ignorances. La mathématique est pour eux cette forme singulière de la pensée qui a *interrompu la souveraineté du mythe.* Nous lui devons la première forme de pensée autosuffisante, indépendante de toute posture sacrée de l'énonciation, autrement dit la première forme d'une pensée intégralement laïcisée.

Or – et sur ce point Hegel est décisif –, la philosophie romantique va procéder à une désintrication à peu près complète de la philosophie et de la mathématique. Elle va organiser la conviction que la philosophie peut et doit déployer une pensée qui n'intériorise à aucun moment la mathématique comme condition de ce déploiement. Je tiens que cette désintrication a été le geste spéculatif romantique par excellence, au point qu'il a déterminé rétroactivement l'âge classique de la philosophie comme celui où, sous des modes disparates, l'intériorité du conditionnement par la mathématique était maintenue dans le texte philosophique.

Les attitudes positivistes et empiristes, très actives depuis deux siècles, ne font que réaliser l'*envers* du geste spéculatif romantique. Ponctuer la science comme unique paradigme de la positivité du

savoir ne peut se faire que de l'intérieur d'une désintrication accomplie de ces sciences et de la philosophie. Le verdict antiphilosophique des positivismes retourne, sans en modifier la constitution première, le verdict antiscientifique des philosophies romantiques. Il est frappant de constater que Heidegger et Carnap sont en désaccord sur tout, sauf sur l'idée que nous devons habiter et activer la fin de la Métaphysique. C'est que l'un et l'autre désignent, sous le nom de métaphysique, l'âge classique de la philosophie, âge où mathématique et philosophie sont encore intriquées dans une représentation générale des opérations de la pensée. Carnap veut *isoler* l'opération scientifique, et Heidegger *opposer* à la science, avatar nihiliste de la métaphysique, un cheminement de pensée qui prend appui sur le poème. En ce sens, l'un et l'autre, quoique sur des bords différents, sont tributaires du geste romantique de désintrication.

De ce point de vue s'éclaire que les positivismes, les empirismes, et cette forme raffinée de sophistique que représente Wittgenstein, soient si évidemment impuissants à déterminer la mathématique *comme pensée,* lors même que la déterminer autrement (comme jeu, comme grammaire, etc.) heurte à la fois l'évidence et le sentiment de tous les mathématiciens. Car, dans leur noyau véritable, le positivisme logique et la sophistique langagière anglo-saxonne affirment, sans la force romantique d'un savoir de cette affirmation, que la science est une technique dont la mathématique est la grammaire, ou que la mathématique est un jeu dont il importe seulement de pointer la règle. Dans tous les cas, la mathématique n'est pas une pensée. La seule différence majeure entre les fondateurs romantiques de ce que j'appellerai la deuxième époque moderne (la première étant l'époque classique) et les positivistes ou les sophistes langagiers, c'est que les premiers conservent l'idéal d'une pensée (l'art, ou la philosophie) et que les seconds n'admettent que des connaissances.

Un aspect de la question est que, pour un grand sophiste comme Wittgenstein, il est inutile d'*entrer* dans la mathématique. Plus désinvolte que Hegel, Wittgenstein propose un simple « frôlement », un regard jeté de loin comme celui qu'un artiste jetterait sur des joueurs d'échecs :

> Le philosophe doit se tourner et s'orienter de telle sorte qu'il frôle les problèmes mathématiques sans courir vers aucun. Son travail philosophique est en quelque sorte paresse mathématique. Il ne s'agit pas d'édifier un nouveau monument ni de construire un nouveau pont, mais de décrire la géographie telle qu'elle est maintenant.

Le malheur est que la mathématique, exemplaire *discipline* de la pensée, ne se prête à aucune description, ni n'est représentable dans la métaphore cartographique d'un pays qu'on visite en diligence. Il est par ailleurs impossible d'être paresseux en mathématique. C'est même la seule forme de pensée où le moindre relâchement entraîne la pure et simple disparition de ce dont il s'agit. De là que Wittgenstein parle à tout moment d'*autre chose* que des mathématiques. Il parle de l'impression qu'elles lui font de loin, et plus profondément du symptôme qu'elles ont constitué dans son propre itinéraire. Mais ce traitement descriptif et symptomal tient pour établi que la philosophie puisse tenir la mathématique *à distance*. Ce qui est exactement l'effet moyen cherché par le geste romantique de désintrication.

Quel est le présupposé capital de ce geste par lequel Hegel et ses successeurs disjoignent, pour une longue période, la mathématique, d'un côté, et, de l'autre, le régime philosophique du discours ? Ce présupposé est à mon avis l'*historicisme,* c'est-à-dire la temporalisation du concept. Ce qui a conduit les romantiques à destituer la mathématique de sa localisation comme condition de la philosophie, c'est la certitude novatrice où ils étaient que l'être-infini, ou l'être-vrai, ne peut s'appréhender que dans sa temporalité propre. L'argument central de cette destitution a donc été le caractère idéalement intemporel de la pensée mathématique. La spéculation romantique oppose le Temps, la vie comme extase temporelle, à l'abstraite et vide éternité de la mathématique. Si le temps est « l'être-là du concept », alors la mathématique est inférieure à ce concept.

On pourra dire aussi que la philosophie romantique allemande, qui produit les moyens philosophiques, les techniques de pensée, de l'historicisme, a imposé l'idée que l'Infini véritable ne se donne que comme structure d'horizon *pour l'historicité de la finitude de l'être-*

là. Or la mathématique est tout à fait étrangère, et aux représentations de la limite comme horizon (son propre concept de la limite est un point-présent), et au thème de la finitude (la pensée mathématique exige que soit présupposée l'infinité de son lieu). La mathématique, qui enchaîne l'infini à la puissance close de la lettre, et qui résilie dans ses actes mêmes toute acception du temps, ne pouvait conserver, pour l'historicisme, dont le romantisme est le philosophème, aucune position paradigmatique quant à la certitude ou à la vérité.

Nous conviendrons d'appeler ici « romantique » toute disposition de la pensée qui détermine l'infini dans l'Ouvert, ou comme corrélat d'horizon d'une historicité de la finitude. Aujourd'hui tout particulièrement, l'essence subsistante du romantisme est le thème de la finitude. Réintriquer la mathématique et la philosophie, c'est aussi, et peut-être surtout, en finir avec la finitude, qui est le principal résidu contemporain du geste spéculatif romantique.

2. Le romantisme est aujourd'hui encore notre site de pensée, et cette permanence rend ineffectif le thème de la mort de Dieu

La question de la mathématique et de sa localisation par la philosophie a le mérite d'éclairer en profondeur le caractère intime de notre temps. Au-delà des affirmations moins héroïques que vaines sur une « irréductible modernité », une « nouveauté encore impensée », etc., la persistance de la disjonction entre mathématique et philosophie nous indique plutôt que le noyau historiciste du romantisme est encore et toujours le site référentiel de notre pensée. Le geste romantique nous régit encore en ce point où l'Infini reste détenu dans sa fonction d'ouverture et dans sa structure d'horizon au regard de l'historicité de la finitude. Notre modernité est romantique, de ce qu'elle reste prise dans l'identification temporelle du concept. Il en résulte que la mathématique n'est représentée comme une condition de la philosophie que de l'intérieur d'un geste disjonctif radical, qui persiste à opposer la vie

historique du concept et de la pensée à l'éternité formelle et vide de la mathématique.

Au fond, poésie et mathématique ont, si l'on examine leurs statuts respectifs chez Platon, permuté, depuis le romantisme, leurs places de conditions. Platon voulait bannir les poètes et ne laissait entrer personne qui ne soit géomètre. Aujourd'hui, le poème est au cœur de la disposition philosophique, et le mathème en est exclu. C'est la mathématique, de nos jours, qui, reçue dans son évidence scientifique, voire technique, est en situation d'exil et de délaissement aux yeux des philosophes. Elle n'est plus qu'une vacuité grammairienne pour les exercices langagiers des sophistes, ou une spécialité morose pour épistémologues poussiéreux. Le poème, cependant, depuis Nietzsche en apparence, depuis Hegel en réalité, brille de tous ses feux. Voilà qui jette la plus vive lumière sur l'antiplatonisme essentiel de toute la philosophie moderne : cette philosophie renverse exactement le système platonicien des conditions de la philosophie.

Mais alors, on ne dira pas que notre question est celle du postmodernisme. Car l'âge moderne contient deux époques, la classique et la romantique, et notre question est bien plutôt celle du postromantisme. Comment sortir du romantisme autrement que par une réaction néoclassique ? Voilà le vrai problème, bien réel quand on voit que, sous le thème de la « fin des avant-gardes », le propos postmoderne n'est qu'un éclectisme classico-romantique. Pour accéder à une formulation plus authentique de ce problème, l'examen du lien entre mathématique et philosophie est l'unique voie royale que je connaisse. C'est de ce biais qu'on a chance d'accéder le plus vite au cœur de la question, qui est la critique de la finitude.

L'urgence d'y venir s'augmente du spectacle donné — très romantique lui aussi —, depuis l'écroulement des politiques marxistes, par la collusion grandissante entre la philosophie, ou ce qui en tient lieu, et les religions de tout acabit. Comment s'étonner du judaïsme rabbinique de l'un, de la conversion à l'islam d'un autre, des dévotions chrétiennes quelque peu confites d'un troisième, dès lors que rien n'est dit qui ne nous ramène à ceci : nous sommes « livrés à la finitude », et « *essentiellement* mortels » ? Depuis toujours, pour écraser l'infâme de la superstition, il a bien fallu

requérir la solide éternité laïque des sciences. Mais comment le faire *en philosophie,* si la désintrication de la mathématique et de la philosophie ne laisse, pour relever notre être-mortel, que l'appui du sacré et de la Présence ?

La vérité est que cette désintrication rend inopérante la profération nietzschéenne de la mort de Dieu. Athées, nous n'avons pas les moyens de l'être, tant que le thème de la finitude organise notre pensée.

Dans le déploiement de la figure romantique, l'infini, qui devient l'Ouvert pour la temporalisation de la finitude, reste captif de l'Un, parce qu'il reste captif de l'Histoire. Tant que la finitude reste la détermination ultime de l'être-là, Dieu demeure. Il demeure comme ce dont la disparition nous régit sous les espèces de l'abandon, de la déréliction, du laisser-là de l'Être.

Il y a un lien très tenace et très profond entre la désintrication des mathématiques et de la philosophie, et la maintenance, sous la forme retournée ou détournée de la finitude, d'un horizon inappropriable, ou innommable, de divinité immortelle. « Seul un Dieu peut nous sauver », dit courageusement Heidegger, mais même ceux qui n'ont pas son courage entretiennent un Dieu tacite dans le défaut d'être qu'ouvre, la mathématique destituée, notre coextensivité au Temps.

Descartes était plus athée que nous, car l'Éternité ne lui faisait pas défaut. L'historicisme généralisé nous couvre peu à peu d'une dégoûtante nappe de sacralisation.

L'embarras contemporain quant au thème de la mort de Dieu, sinon dans son énoncé, du moins dans son effectivité, doit être renvoyé à ceci que le délaissement de la pensée mathématique par la philosophie livre l'infini, dans le médium de l'Histoire, à un nouvel avatar de l'Un.

Ce qui peut nous installer dans une désacralisation radicale, c'est uniquement le renvoi de l'infini à une banalité neutre, l'inscription de l'éternité dans le seul mathème, et l'abandon conjoint de l'historicisme et de la finitude. Le fini, encore captif d'une *aura* éthique, saisi dans le pathos de l'être-mortel, ne doit plus être pensé que comme l'incise différentielle d'une vérité dans le tissu banal de l'infini.

La passe actuelle d'une désacralisation de la pensée, désacralisation dont nous voyons tous les jours à quel point elle est encore devant nous, réside dans un démontage total du schème historiciste. L'infini doit être soumis aux enchaînements simples et transparents du mathème, soustrait à toute juridiction de l'Un, dépouillé de toute corrélation d'horizon pour une finitude, délivré de la métaphorique de l'Ouvert.

Et c'est en ce point d'extrême tension de la pensée que nous sommes convoqués par la mathématique. L'impératif est de forger un nouveau mode d'intrication de la mathématique et de la philosophie, mode à travers lequel va s'exténuer le geste romantique qui nous régit encore.

La mathématique a été capable, sur ses seules forces, de déployer le thème de l'infini dans la stricte figure du multiple indifférent. Cette indifférenciation de l'infini, son traitement, depuis Cantor, comme un simple nombre, la pluralisation de son concept (il existe une infinité d'infinis différents), tout cela a banalisé l'infini, résilié la prégnance de la finitude, et nous permet d'assumer que *toute situation,* y compris nous-mêmes, est infinie. Cette capacité événementielle de la pensée mathématique impose que nous la raccordions enfin à la proposition philosophique.

C'est en ce sens que j'ai parlé, comme programme de la philosophie aujourd'hui, d'un « platonisme du multiple ».

« Platonisme » est une provocation, ou un drapeau, pour énoncer la clôture du geste romantique, la nécessité qu'il y a à dire de nouveau : « Que nul n'entre ici s'il n'est géomètre », dès lors que le non-géomètre est toujours à l'école de la disjonction romantique et du pathos de la finitude.

« Multiple » signifie le renvoi de l'infini au multiple indifférent, à la pure matière de l'Être.

La conjonction des deux énonce l'effectivité sans déréliction de la mort de Dieu, le déliement de l'infini et de l'Un, la fin de l'historicisme, et la reconquête, au cœur du temps, d'une Éternité qui n'a besoin d'aucun sacre.

Pour inaugurer un tel programme, il est inévitable que nous nous retournions vers l'histoire de la question. Je la ponctuerai aux deux extrémités de son arche : Platon, qui exile le poème et promeut le

mathème, Hegel, inventeur en philosophie du geste romantique, penseur d'un *abaissement* de la mathématique.

3. Platon établit philosophiquement la mathématique à la lisière de la pensée et de la liberté de la pensée

Platon est évidemment celui qui a déployé dans toutes ses conséquences une intrication fondamentale de la philosophie et de la mathématique. Il a produit une matrice de conditionnement qui détient la virtualité des trois modes de rapport mathématique/philosophie par lesquels je commençais.

Prenons comme référence le très fameux texte de *La République*, livre 6. Comme ce texte parle des rapports entre la mathématique et la dialectique, on peut imaginer qu'il est canonique pour la question qui nous occupe.

J'en prélève un passage. Socrate demande à son interlocuteur, Glaucon, s'il l'a bien compris, et, pour vérifier ce point, il demande un résumé de la discussion qui précède. Après avoir, comme il convient, dit que tout cela est difficile, qu'il n'est pas sûr d'avoir bien compris, etc., Glaucon s'exécute, et son résumé reçoit l'aval du Maître. Voici ce résumé :

> Le théoriser quant à l'être et à l'intelligible tel qu'il se soutient de la science [*épistémè*] du dialectiser est plus clair que celui qui se soutient de ce qu'on appelle les sciences [*technè*]. Certes, ceux qui théorisent selon ces sciences, lesquelles ont pour principe des hypothèses, sont contraints de procéder discursivement et non empiriquement. Mais leur intuitionner restant suspendu aux hypothèses et ne s'ouvrant nul accès au principe, ils ne te paraissent pas avoir l'intellection de ce qu'ils théorisent, qui cependant, dans la lumière du principe, relève de l'intelligibilité de l'étant. Il me semble que tu appelles discursive [*dianoia*] la procédure des géomètres et de leurs semblables, mais non point intellection, en tant que cette discursivité s'établit entre [*metaxu*] l'opinion [*doxa*] et l'intellect [*nous*].

Je procéderai, pour l'examen de ce qui nous requiert dans ce texte, et qui est le rapport de conjonction/disjonction entre la

mathématique et la philosophie, au repérage de quatre traits fondamentaux, qui déplient la matrice de toute corrélation pensable entre ces deux dispositions de la pensée.

1) Pour Platon, la mathématique est une condition du penser, ou du théoriser en général, pour la raison qu'elle constitue un point de rupture avec la *doxa*, avec l'opinion. Cela est bien connu. Mais ce sur quoi il faut porter l'attention, c'est que la mathématique *est le seul point de rupture avec la* doxa *qui soit donné comme existant, ou constitué.* La singularité absolue des mathématiques est au fond leur existence. Tout le reste de ce qui existe est captif de l'opinion, mais la mathématique ne l'est pas. Si bien que l'existence effective, historique, indépendante des mathématiques nous *donne* un paradigme de ceci, qu'il est *possible* de rompre avec l'opinion.

Bien entendu, il y a la conversion dialectique, qui est une forme supérieure (pour Platon) de rupture avec la *doxa.* Mais la conversion dialectique, qui est l'essence de la disposition philosophique, nul ne peut dire qu'elle *existe.* Elle se soutient, non comme existence, mais comme proposition, ou projet. La dialectique est un programme, ou une initiation, alors que la mathématique est une procédure existante et disponible. La conversion dialectique est (l'éventuel) point de réel du texte platonicien. Le seul point d'appui extérieur, dans la forme du déjà-là, pour la rupture avec la *doxa,* est constitué par la mathématique, et par elle seule.

Or cette singularité de la mathématique ne cesse et ne peut cesser de provoquer l'opinion, le règne de la *doxa.* De là les constantes campagnes contre l' « abstraction » des mathématiques, leur « inhumanité ». A tout moment, si l'on cherche un point d'appui réel, donné, pour une pensée qui soit en rupture avec toutes les formes de l'opinion, on peut toujours recourir aux mathématiques. Au fond, cette singularité des mathématiques est consensuelle, tout le monde admet qu'il n'y a pas, qu'il ne peut y avoir d'opinion mathématique (ce qui n'interdit pas, bien au contraire, les opinions *sur* les mathématiques, généralement dépréciatives). La mathématique exhibe — c'est aussi sa dimension « aristocratique » — une discontinuité irrémédiable avec toute immédiateté de la *doxa.*

A contrario, il est légitime de supposer que toute opinion négative sur la mathématique est, de façon ouverte ou masquée, une défense

des droits de l'opinion, un plaidoyer pour la souveraineté immédiate de la *doxa*. Le romantisme, à mon avis, n'y échappe pas. Car l'historicisme est fatalement conduit à ériger les opinions d'une époque en vérité de cette époque. La temporalisation du concept l'immerge dans l'immédiat des représentations historisées. Le projet romantique implique la destitution de la mathématique, parce qu'une de ses facettes est de *rendre la philosophie homogène à la puissance historique des opinions*. La philosophie comme capture conceptuelle de l' « esprit du temps » ne peut s'accommoder d'une rupture intemporelle avec le régime des discours établis.

C'est bien cependant cette rupture réelle avec l'immédiateté circulante de la *doxa* que Platon salue dans la capacité mathématique.

2) Après ce salut, il faut en venir aux chicanes. Ce que Platon entreprend de nous expliquer, c'est que, si radicale que puisse paraître la rupture de la mathématique avec l'opinion, elle a cette limite que c'est une rupture *contrainte*. Ceux qui pratiquent ces sciences sont « forcés » de procéder selon l'intelligible, et non selon le sensible, ou la *doxa*. Ils sont forcés : cela implique que la rupture avec l'opinion est, d'une certaine façon, involontaire, inapparente à elle-même, et surtout dépourvue de liberté.

Que les mathématiques soient hypothétiques, qu'elles fassent usage d'axiomes qu'elles ne peuvent légitimer est l'indice extérieur de ce qu'on pourrait appeler un arraisonnement forcé de l'intelligible. La rupture mathématique se fait sous la contrainte d'enchaînements qui eux-mêmes dépendent d'un point fixe autoritairement signalé.

Il y a, dans la conception platonicienne de la mathématique, quelque chose de sourdement violent, qui l'oppose à la sérénité contemplative de la dialectique. La mathématique n'établit pas la pensée dans la souveraine liberté de sa disposition propre. Platon pense, ou expérimente, comme je le fais aussi, que toute rupture avec l'opinion, toute discontinuité fondatrice de pensée peut, et sans doute doit, recourir aux mathématiques, mais qu'il y a aussi quelque chose de violent et d'opaque dans ce recours.

La localisation philosophique de la mathématique conjoint la permanente disponibilité paradigmatique d'une discontinuité, un

établissement hors opinion de la pensée, *et* une obscurité contrainte qui ne peut se réapproprier ou s'éclaircir de l'intérieur de la mathématique elle-même.

3) Puisque la rupture mathématique, qui a l'avantage de prendre appui sur un réel historique (« il y a des énoncés mathématiques, et des mathématiciens »), a l'inconvénient d'être obscure et forcée, l'élucidation de cette rupture avec l'opinion requiert *une seconde rupture.* Pour Platon, cette seconde rupture, qui *traverse* l'opacité inéluctable de la première, est l'accès au principe, dont le nom est « dialectique ». Dans la technologie philosophique de Platon, cela donne l'opposition de l'hypothèse (ce qui est supposé ou autoritairement assumable) et du principe (ce qui est à la fois originaire, ou commencement, et autorité éclaircissante, ou commandement).

Finalement, la dialectique, la philosophie consiste en l'éclaircie qu'une rupture seconde dispense à l'opacité de la rupture première, dont le point réel est la mathématique. Si nous parvenons à ce que l'hypothèse soit dans l'éclaircie du principe, nous serons alors, *y compris en mathématique,* dans la liberté ou l'aisance de la pensée au regard de sa propre rupture avec l'opinion.

La mathématique concentre réellement la discontinuité avec la *doxa,* mais la philosophie seule peut établir la pensée dans le principe de cette discontinuité. La philosophie lève la violence de la rupture mathématique. Elle fonde une paix du discontinu.

4) De tout cela il résulte que la mathématique est *metaxu,* sa topologie, son site de pensée l'installe en position intermédiaire. Ce thème va avoir, dans toute l'étendue de la philosophie classique (celle qui garde l'intrication platonicienne de la philosophie et de la mathématique), une fortune immense. La mathématique sera toujours à la fois éminente (par sa capacité disponible de rupture avec l'immédiat des opinions) et insuffisante (par le caractère restreint que lui impose son obscure violence). La mathématique sera une vérité *qui ne parvient pas à être dans la forme d'une sagesse.*

En première approximation, et c'est ce qu'on retient d'ordinaire, la mathématique est *metaxu* parce qu'elle rompt avec l'opinion sans parvenir à la sérénité du principe. La mathématique, en ce sens, se situe entre l'opinion et l'intellection, ou entre l'immédiat de la *doxa* et l'inconditionné de la dialectique. Plus fondamentalement peut-

être, on dira que la mathématique est un entre-deux *dans la pensée elle-même,* qu'elle trace un écart au-delà même de la rupture avec l'opinion. Cet écart est celui qui sépare l'exigence générale de la discontinuité de l'éclaircie de cette exigence.

Il est certain que toute élucidation d'une discontinuité établit l'idée d'une continuité. Si la mathématique est animée d'une obscure violence, c'est qu'il y a en elle, au regard de l'opinion, la seule vertu de la discontinuité. La dialectique, qui saisit l'intelligible *en son entier,* et non le seul bord discontinu qui le sépare du sensible, intègre la mathématique dans une continuité supérieure. La position *metaxu* de la mathématique est, en un certain sens, l'entre-deux pour la pensée du discontinu et du continu. La mathématique vient au point où doit se réfléchir le rapport entre ce qui, de la pensée, est de l'ordre d'une discontinuité violente et ce qui est de l'ordre d'une souveraine liberté qui éclaircit et intègre cette violence même.

La mathématique est l'entre-deux de la vérité et de la liberté de la vérité. Elle est la vérité encore captive de la non-liberté que réclame le geste violent de répudiation de l'immédiat. La mathématique appartient à la vérité, mais dans une figure contrainte de celle-ci. Au-dessus et au-delà de la figure contrainte de la vérité, il y a sa figure libre, qui élucide la discontinuité, et qui est la philosophie.

Cette insertion au point exact où vérité et liberté de la vérité entrent en rapport détermine historiquement pour des siècles l'intrication de la mathématique et de la philosophie.

La mathématique est paradigmatique, parce qu'elle ne *peut pas* se soumettre au régime de l'opinion. Mais que cette insoumission soit une impossibilité fait aussi que la mathématique ne peut éclaircir sa propre valeur paradigmatique. Que la philosophie ait à *fonder* la mathématique veut toujours dire : nommer et penser la paradigmaticité du paradigme, établir, au moment de la discontinuité, l'éclaircie du continu, quand la mathématique ne propose qu'un entêtement aveugle à ne pas pouvoir pratiquer autre chose que l'intelligible et la rupture.

La philosophie classique va toujours dès lors osciller entre la reconnaissance d'une fonction salvatrice de la mathématique quant au destin de la vérité (c'est le mode ontologique du conditionne-

ment) et l'obligation de fonder *ailleurs,* dans la philosophie, l'essence de cette fonction (c'est le mode épistémologique). Le centre de gravité de cette oscillation peut se dire : la mathématique est trop violemment vraie pour être libre, ou elle est trop violemment libre (c'est-à-dire discontinue) pour être absolument vraie.

Platon initie ce dispositif. La difficulté est qu'en apparence Hegel ne dit pas autre chose.

4. Hegel destitue la mathématique parce qu'il fait entrer la philosophie en rivalité avec elle quant au même concept, celui d'infini

Hegel traite du rapport entre philosophie et mathématique, de façon détaillée et techniquement instruite, dans la gigantesque Remarque qui suit, dans *La Science de la logique,* le développement sur l'infinité du quantum. Quoique la technique conceptuelle de Hegel soit fort éloignée de celle de Platon, quelques extraits nous montrent aussitôt que le mouvement d'oscillation établi par le Grec (la mathématique produit une rupture, mais elle ne l'éclaircit pas) dirige encore le texte de Hegel :

> Mais dans une perspective philosophique l'infini mathématique est important pour cette raison qu'en fait c'est le concept de l'infini véritable qui se trouve à son fondement, et qu'il se tient beaucoup plus haut que ce qu'habituellement l'on appelle l'*infini métaphysique,* à partir de quoi sont faites les objections contre le premier. [...]
> Il vaut la peine de considérer de plus près le concept mathématique de l'infini et quelques-uns des essais les plus remarquables qui ont pour dessein de justifier son usage et d'éliminer les difficultés que la méthode sent peser sur elle. La considération de ces justifications et déterminations de l'infini mathématique à laquelle je veux me livrer plus au long dans cette Remarque jettera en même temps la lumière la meilleure pour la nature du concept vrai lui-même, et montrera comment il leur a été présent et a été mis à leur fondement.

Les quatre traits que nous avons prélevés dans le texte de Platon se retrouvent, pour l'essentiel, dans le programme analytique de Hegel.

1) Le concept mathématique de l'infini a été historiquement décisif dans la rupture avec le concept métaphysique ordinaire. Comme chez Hegel toute rupture est une relève, ou un dépassement (*Aufhebung)* ; Hegel entend nous signifier que le concept mathématique de l'infini relève effectivement le concept métaphysique, c'est-à-dire le concept de la théologie dogmatique.

Il est par ailleurs tout à fait légitime de considérer « métaphysique » comme pointant, *à l'intérieur de la philosophie elle-même,* une zone d'opinion, une *doxa* que Hegel déclare non vraie (elle n'a pas le concept vrai de l'infini). Comme chez Platon, la mathématique rompt positivement avec le concept non vrai de l'opinion dogmatique. La mathématique est l'effectivité d'une rupture-relève sur la question de l'infini.

2) Cette rupture cependant est aveugle, elle n'est pas dans l'éclaircie de sa propre opération. Dès le début de sa Remarque, Hegel dit ceci :

> L'infini mathématique est intéressant d'une part par l'extension de la mathématique et les grands résultats qu'a produits au jour son introduction en elle ; mais d'autre part il est remarquable du fait que cette science n'a pas encore réussi à se justifier, par le fondement du concept, de l'usage qu'elle en fait.

C'est exactement le thème platonicien : dans le succès, les « grands résultats », nous reconnaissons la force d'existence de la mathématique, la disponibilité étendue d'une rupture. Mais ce succès est aussitôt balancé par l'absence de justification, et donc par une essentielle obscurité.

Hegel dira un peu plus loin : « Le succès ne justifie pas en soi et pour soi le style du chemin. » L'existence d'une mathématique de l'infini a la force réelle d'un succès. Toutefois, il y a une question plus haute que celle du succès, qui est celle du « style du chemin » que l'on emprunte pour y parvenir. La philosophie est seule en état d'élucider ce style. Mais la « dialectique » au sens de Platon, n'était-ce pas déjà une question de style ? De style de la pensée ?

3) Il est donc assuré que, de même que pour Platon l'accès au principe, qui requiert le style dialectique, doit relever l'usage violent des hypothèses, de même pour Hegel un concept du véritable infini

doit relever et fonder le concept mathématique, qui n'est armé que de son succès.

4) Finalement, la mathématique, quant au concept de l'infini, est en position intermédiaire, ou médiatrice, elle est *metaxu.*

— D'un côté, la mathématique est paradigmatique sur ce concept, parce qu'elle « jette la lumière la meilleure sur la nature du concept vrai lui-même ».

— Mais, d'un autre côté, il faut encore, et la mathématique en est incapable, « justifier son usage et éliminer les difficultés ». Le philosophe s'installe dans la fonction traditionnelle de garagiste de la mathématique : la mathématique marche, mais, ne sachant pas pourquoi elle marche, elle doit être démontée et révisée. Il est presque assuré qu'on en changera le moteur. C'est que la mathématique est située entre le concept métaphysique, ou dogmatique, de l'infini, que la modernité détermine comme un simple concept d'opinion, et le concept vrai, dont seule la dialectique (au sens de Hegel) peut établir la pensée.

Mais alors, puisque les quatre traits qui singularisent le couple mathématique/philosophie chez Platon se retrouvent chez Hegel, qu'est-ce qui change ? Pourquoi le texte hégélien, fondateur « technique » du geste romantique de désintrication, porte-t-il pour effet un abaissement philosophique des mathématiques, au rebours du texte platonicien, qui en assurait pour des siècles la valeur paradigmatique ? Pourquoi cette grande Remarque, attentive et documentée, *encore* instruite (d'une instruction dont pourront se dispenser et Nietzsche et Heidegger), fonctionne-t-elle comme un congé donné à la mathématique, et nullement comme une nouvelle forme positive de son intrication à la philosophie ? D'où vient qu'on sent, qu'on sait qu'au-delà de Hegel et de sa minutie la plongée romantique de notre époque dans la temporalisation du concept va laisser la mathématique dans le délaissement de sa spécialisation ?

Eh bien, ce qui change est que, pour Hegel, le centre de gravité de la mathématique, ce pour quoi elle est digne d'un examen philosophique, ne se laisse pas représenter comme un domaine d'objets, *mais comme un concept,* le concept de l'infini.

Pour Platon, mathématique veut dire : géométrie et arithmétique, dont les objets sont les figures et les nombres. C'est pourquoi il

peut, pour désigner ces types de pensée, ou ces « sciences », utiliser le mot *technè,* soit des exercices de la pensée dont l'objet est déterminé. La rupture avec l'opinion est *localisable,* son champ d'exercice est singulier.

Pour Hegel, la mathématique n'est pas reçue comme pensée singulière d'un domaine d'objets, mais comme détermination d'un concept, et même, pourrait-on dire, comme détermination *du* concept romantique par excellence, celui d'infini.

Ce déplacement d'apparence innocente a des effets incalculables. Car la retenue objectale de la mathématique, le fait qu'il s'agissait des figures et des nombres, et non pas d'un concept générique sans objet, déterminait pour Platon la mathématique comme figure de la pensée toujours singulière, comme domaine, comme procédure particulière, qui n'avait pas de ce fait à *rivaliser* avec les ambitions complètes de la philosophie.

Hegel, en revanche, en posant que l'essence paradigmatique de la mathématique s'attache à un concept central de la philosophie elle-même (le concept d'infini), se condamne à établir, entre la mathématique et la philosophie, non une intrication toujours singulière, mais une rivalité devant le tribunal du Vrai. Et comme le vrai concept de l'infini est le concept philosophique, que ce concept détient et fonde tout ce que le concept mathématique a de recevable, la philosophie énonce au bout du compte l'*inutilité* pour la pensée du concept mathématique.

Certes, les classiques pouvaient dire que la mathématique était une activité partiellement inutile, de ce qu'elle ne s'attachait qu'à des objets sans grande « valeur », comme les figures. Mais cette dépréciation, opérant par le détour des objets singuliers de la mathématique, n'affectait pas la portée de la rupture avec l'opinion, elle indiquait seulement son caractère local. L'inutilité de la mathématique était relative, car, une fois la pensée établie dans le lieu étroit des objets en question, il restait absolument vrai que la rupture avec la *doxa* avait valeur de paradigme.

Hegel transforme le jugement d'inutilité de la mathématique en jugement *essentiel.* Une fois instruits par la philosophie du concept vrai de l'infini, nous voyons que son concept mathématique n'en est qu'une grossière et vaine étape. C'est la rançon de la temporalisa-

tion du concept, que tout ce qui a été traversé et relevé est désormais *mort* pour la pensée. Alors que, pour Platon, mathématique et dialectique sont deux rapports juxtaposables, quoique hiérarchisés, dans une configuration éternelle de l'Être.

Si la philosophie romantique après Hegel a désintriqué radicalement la mathématique de la philosophie, c'est parce qu'elle a énoncé qu'elle, la philosophie, s'occupait *de la même chose* que la mathématique. Le geste romantique n'est pas fondé sur une différenciation, mais sur une identification. La philosophie hégélienne prétend être, dans le médium du concept d'infini, une mathématique supérieure, c'est-à-dire une mathématique qui a relevé, dépassé, délaissé sa propre et restreinte mathématicité, et a produit le philosophème ultime de son concept.

5. La ré-intrication de la mathématique et de la philosophie vise la dissolution du concept romantique de la finitude et l'établissement d'une philosophie événementielle de la vérité

Finalement, on peut dire que la disjonction complète de la philosophie et de la mathématique, telle que le geste romantique l'institue, a pour enjeu *la localisation de l'infini.*

La philosophie romantique localise l'infini dans la temporalisation du concept, comme enveloppement historial de la finitude.

Simultanément, dans son devenir désormais parallèle, disjoint, délaissé, la mathématique a localisé *les* infinis dans l'indifférence du multiple pur. Elle a traité l'infini actuel dans la banalité du nombre cardinal. Elle a neutralisé et entièrement désacralisé l'infini, le soustrayant même à toute métaphorique de la tendance, du devenir ou de l'horizon, l'arrachant au règne de l'Un, pour le disséminer — qu'il s'agisse de l'infiniment grand ou de l'infiniment petit — dans la typologie sans *aura* des multiplicités. En fondant une pensée où l'infini se sépare irréversiblement de toute instance de l'Un, la mathématique a réellement accompli, pour son propre compte, le programme de la mort de Dieu.

La mathématique a également traité le fini comme un cas particulier dont le concept se tire de celui de l'infini. L'infini a cessé d'être cette exception sacrée qui organise un excès sur le fini, ou une négation, une relève de la finitude. Pour la mathématique contemporaine, c'est bien plutôt l'infini qui, représentant la forme ordinaire des multiplicités, admet une définition simple et positive, et c'est le fini qui s'en déduit par négation ou limitation. Il est impossible de tenir, si on met la philosophie sous condition d'une telle mathématique, le discours du pathos de la finitude. « Nous » sommes infinis, comme toute situation-multiple, et le fini est une abstraction lacunaire. La mort elle-même ne fait que nous inscrire dans la forme *naturelle* de l'être-multiple infini, celle de l'ordinal *limite,* qui ponctue dans le pur et extérieur « mourir » la récapitulation de notre infinité.

Voilà où nous en sommes. D'un côté, le pathos éthique de la finitude, placé sous le signe de la mort, supposant l'infini dans la temporalisation, incapable d'en finir avec les représentations sacrées, précaire et défensif au regard de toute promesse d'un Dieu qui viendrait *combler* la blessure indifférente que le monde inflige au tremblement romantique de l'Ouvert. D'un autre côté, supportant la disjonction et l'abaissement issus de Hegel, une ontologie du multiple indifférent qui sécularise et disperse l'infini, qui nous saisit dans cette dispersion, et qui propose un monde dépeuplé de toute figure tutélaire de l'Un.

Cet écart fait tout le lieu de notre question : la sortie du romantisme, le postromantisme réel, la décomposition du thème de la finitude, l'assomption sévère de l'infinité de toute situation. Recroiser mathématique et philosophie est l'opération nécessaire pour qui veut en finir avec la puissance des mythes, quels qu'ils soient, y compris le mythe de l'errance et de la Loi, le mythe de l'immémorial, voire le mythe — car, comme dirait Hegel, c'est le style du chemin qui compte — de l'absence douloureuse des mythes.

Pour pratiquer dans la pensée la rupture décisive avec le romantisme (et la question est aussi politique, puisqu'il y eut dans les politiques révolutionnaires un élément historiciste, donc romantique), nous ne pouvons faire l'économie de ce recours, peut-être une fois encore aveugle, peut-être marqué d'une contrainte, ou

d'une violence, aux injonctions de la mathématique. Il faut nous soumettre à sa condition, nous, philosophes dont le devoir est de penser ce temps au-delà de ce qui l'a dévasté.

L'énoncé par lequel je propose de ré-intriquer la mathématique et la philosophie ne saurait être marqué, on l'aura compris, de la prudence du mode épistémologique. Il est particulièrement nécessaire de couper droit vers la destination ontologique de la mathématique. L'énoncé dira d'abord : il n'y a que du multiple infini, qui présente du multiple infini, et l'unique point d'arrêt de cette présentation ne présente rien. Il s'agit ultimement du vide, et non de l'Un. Dieu est mort, au cœur de la présentation.

Mais puisque la mathématique a visiblement pris un siècle d'avance quant à la sécularisation de l'infini, puisque la seule pensée disponible de la multiplicité qui tisse à l'infini le vide de sa propre inconsistance est ce que la mathématique, depuis Cantor, énonce comme son propre site, on dira aussi bien, énoncé provocateur et thérapeutique : la mathématique *est* l'ontologie, au sens strict, soit le développement infini de ce qui peut se dire de l'être *en tant* qu'être.

Si finalement la traversée et la résiliation de l'historicisme, y compris le montage historial heideggérien, se font en donnant raison, sur la dialectique de l'infini et du fini, à Cantor et à Dedekind contre Hegel ; si l'énoncé « la mathématique est l'ontologie » réalise aujourd'hui la mise sous condition de la philosophie, la question qui nous appartient devient : qu'en est-il, dès lors, de la vérité ?

S'agira-t-il, comme pour Platon ou Hegel, d'une dialectique ? Y aura-t-il (mais ce ne peut être une ontologie) un mode d'intellection supérieur, fondateur, éclaircissant, et qui soit ajusté à la brutalité d'une telle rupture ? Y a-t-il quelque chose qui *supplémente* l'indifférence multiple de l'être ? C'est là un autre ordre de questions, celles qui vont animer la continuation de la philosophie par l'outrepassement du thème morose de sa « fin », où la thématique de la finitude, romantisme exténué, l'accule. Le noyau d'une telle proposition philosophique, sous condition de la mathématique moderne, articulera les vérités sur des localisations événementielles, et les soustraira à la tyrannie sophistique du langage.

Quoi qu'il en soit, il nous est demandé d'achever l'historicisme et de démonter tous les mythes que féconde la temporalisation du concept. Pour cela, le recours à la courageuse existence solitaire de la mathématique s'impose, car la mathématique n'est rien d'autre, dans la déposition de tout sacré et dans le vide de tout Dieu, que l'histoire humaine de l'éternité.

Conférence sur la soustraction[27]

Convié à célébrer devant vous, dont silence et parole sont tout l'office, ce qui se soustrait à leur alternance, c'est de Mallarmé que je m'autorise, pour abriter ma solitude.

Mettons donc en exergue de mon adresse ce fragment de la quatrième scolie d'*Igitur :*

> *Moi seul – moi seul – je vais connaître le néant. Vous, vous revenez à votre amalgame.*
> *Je profère la parole, pour la replonger dans son inanité. [...] Certainement, il y a là un acte – c'est mon devoir de le proclamer : cette folie existe. Vous avez eu raison de la manifester : ne croyez pas que je vais vous replonger dans le néant.*

Au regard de la compacité de votre amalgame, je viens ici pour le devoir de proclamer que la folie de la soustraction est un acte. Mieux même : qu'elle est l'acte par excellence, l'acte d'une vérité, celui par lequel j'en viens à connaître cela seul qui peut être connu en réel, et qui est le vide de l'être comme tel.

Si la parole, par l'acte d'une vérité, est replongée dans son inanité, ne croyez pas qu'elle *vous* y replonge, vous, détenteurs de la raison de ce qui se manifeste. Bien plutôt nous nous accorderons, moi dans le devoir de parler, vous dans celui de rendre manifeste ma parole, sur ceci que la folie de l'acte d'une vérité existe.

27. Cette conférence a été prononcée en 1991, à l'invitation du directoire de l'École de la Cause freudienne, dans les locaux de cette institution Elle a été publiée dans la revue *Actes* — sous-titrée *Revue de l'École de la Cause freudienne* — à la fin de 1991. Elle a également paru en italien dans la revue *Agalma,* à Rome.

Rien n'est admis à l'existence, l'existence, j'entends, qu'une vérité suppose à son principe, qui ne soit dans l'épreuve de sa soustraction.

Soustraire n'est pas simple. La sous-traction, ce qui tire en dessous, est trop souvent mêlée d'ex-traction, ce qui tire à partir de, ce qui fait mine et rendement du charbon du savoir.

La soustraction est plurielle. L'allégation du manque, de son effet, de sa causalité dissimule des opérations dont aucune n'est réductible à l'autre.

Ces opérations sont au nombre de quatre : l'indécidable, l'indiscernable, le générique et l'innommable. Quatre figures formant la croix de l'être quand il advient au trajet comme à la butée d'une vérité. Vérité dont c'est encore trop dire qu'elle est mi-dite, puisque, nous le verrons, elle est peu-dite, voire presque-pas dite, traversée qu'elle est de l'incommensurable déliaison entre sa propre infinité et la finitude du savoir qu'elle troue.

Commençons par le pur formalisme.

Soit une norme d'évaluation des énoncés, dans une situation quelconque de la langue. La plus courante de ces normes est la distinction entre l'énoncé véridique et l'énoncé erroné. Si la langue est en découpe rigoureuse, une autre norme pourra être la distinction entre énoncé démontrable et énoncé réfutable. Mais il nous suffit qu'il y ait une telle norme. Indécidable est alors l'énoncé qui s'y soustrait. Soit un énoncé tel qu'il ne peut s'inscrire dans aucune des classes dans lesquelles la norme d'évaluation est censée distribuer tous les énoncés possibles.

L'indécidable est donc ce qui se soustrait à une classification supposée exhaustive des énoncés, selon les valeurs qu'une norme y rattache. Je ne puis décider d'aucune valeur attribuable à cet énoncé, quoique la norme d'attribution n'existe que dans la supposition de son efficacité totale. L'énoncé indécidable est proprement *sans valeur,* et c'est ce qui en fait le prix, par quoi il contrevient aux lois de l'économie classique.

Le théorème de Gödel établit que dans la situation de langue dite arithmétique formalisée du premier ordre, où la norme d'évaluation est le démontrable, il existe au moins un énoncé indécidable en un sens précis : ni lui ni sa négation ne sont démontrables. L'arithméti-

que formalisée ne relève donc pas d'une économie classique des énoncés.

On a longtemps rattaché l'indécidabilité de l'énoncé de Gödel à ceci qu'il avait la forme du paradoxe du menteur, énoncé déclarant sa propre indémontrabilité ; énoncé soustrait à la norme de cela seul qu'il signifiait en être négativement affecté. On sait aujourd'hui que ce lien entre indécidabilité et paradoxe est contingent. Jeff Paris a démontré en 1977 l'indécidabilité d'un énoncé qu'il déclara lui-même être, non pas du tout un paradoxe, mais, je le cite, un « théorème raisonnablement naturel de combinatoire finie ». La soustraction est ici une opération intrinsèque, et non la conséquence d'une structure paradoxale de l'énoncé au regard de la norme à laquelle il se soustrait.

Soit maintenant une situation de langue où existe, comme précédemment, une norme d'évaluation des énoncés. Et soit deux termes présentés quelconques, mettons a_1 et a_2. Considérons maintenant des formules de la langue qui comportent deux places pour des termes. Soit par exemple, « x est plus grand que y ». Donc des formules du type F (x,y). On dira qu'une telle formule *discerne* les termes a_1 et a_2 si la valeur de l'énoncé $F(a_1,a_2)$ est différente de la valeur de l'énoncé $F(a_2,a_1)$.

Si, par exemple, a_1 est effectivement plus grand que a_2, la formule « x est plus grand que y » discerne a_1 et a_2, puisque l'énoncé « a_1 est plus grand que a_2 » prend la valeur « vrai », alors que l'énoncé « a_2 est plus grand que a_1 » prend la valeur « faux ».

Vous voyez qu'une formule discerne deux termes si la venue de l'un à la place de l'autre, et inversement, si donc la permutation des termes dans la formule change la valeur de l'énoncé.

Deux termes sont dès lors *indiscernables* si, dans la situation de langue considérée, il n'existe aucune formule qui discerne ces deux termes. C'est ainsi que, dans une langue supposée réduite à la seule formule « x est plus grand que y », deux termes a_1 et a_2 qui sont égaux sont indiscernables. En effet, la formule « a_1 est plus grand que a_2 » a la valeur faux, mais aussi la formule « a_2 est plus grand que a_1 ».

Deux termes présentés sont donc indiscernables au regard d'une situation de langue si aucune formule à deux places de la langue ne

vient marquer leur différence par ceci que leur permutation change la valeur de l'énoncé obtenu en les inscrivant aux places prescrites par la formule.

L'indiscernable est ce qui se soustrait au marquage de la différence par évaluation des effets d'une permutation. Indiscernables sont deux termes que vous permutez *en vain.* Ces deux termes ne sont deux que dans la présentation pure de leur être. Rien dans la langue ne donne valeur différentielle à leur dualité. Ils sont deux, certes, mais pas au point qu'on puisse re-marquer qu'ils le sont. L'indiscernable soustrait ainsi la différence comme telle à toute remarque. L'indiscernable soustrait le deux à la dualité.

L'algèbre a rencontré très tôt la question de l'indiscernable, dès les travaux de Lagrange.

Prenons pour langage les polynômes à plusieurs variables et à coefficients rationnels. Fixons ainsi la norme d'évaluation : si, quand on substitue aux variables des nombres réels déterminés, le polynôme s'annule, on dira que la valeur est V_1. Si le polynôme ne s'annule pas, on dira que la valeur est V_2.

Dans ces conditions, une *formule de discernement* est évidemment un polynôme à deux variables, $P(x,y)$. Or on démontre aisément, par exemple, que les deux nombres réels $+2$ et -2 sont indiscernables : pour tout polynôme $P(x,y)$, la valeur de $P(+2,-2)$ est la même que la valeur du polynôme $P(-2,+2)$: si le premier — quand x prend la valeur $+2$ et y -2 — s'annule, le second — quand x prend la valeur -2 et y $+2$ — s'annule aussi. Le principe d'évaluation différentielle vient bien échouer pour toute permutation des deux nombres $+2$ et -2.

Il n'est donc pas étonnant que ce soit du biais de l'étude des groupes de permutation que Galois ait constitué l'espace théorique où prenait sens le problème de la résolution par radicaux des équations. L'invention de Galois est en fait celle d'un calcul de l'indiscernable. La portée conceptuelle de ce point est considérable, et sera sous peu déployée par le mathématicien et penseur contemporain René Guitart, dans un livre en préparation, dont il est à remarquer qu'il fait usage de plusieurs catégories lacaniennes.

Retenons que si l'indécidable est soustraction à une norme, l'indiscernable est soustraction à une marque.

Soit maintenant une situation de langue où existe toujours une norme d'évaluation. Et soit un ensemble fixe de termes, ou d'objets, mettons l'ensemble U. On appellera U un univers pour la situation de langue. Considérons un objet de U, mettons a_1. Considérons dans la langue une formule à une seule place, mettons F(x). Si à la place marquée par x vous faites venir l'objet a_1, vous obtenez un énoncé, F(a_1), auquel la norme donne une certaine valeur, le vrai, le faux, ou toute autre valeur réglée par un principe d'évaluation. Par exemple, soit a_2 un objet fixe de l'univers U. Supposons que notre situation de langue admette la formule « x est plus grand que a_2 ». Si a_1 est effectivement plus grand que a_2, on aura la valeur « vrai » pour l'énoncé « a_1 est plus grand que a_2 », énoncé où a_1 est venu à la place marquée par x.

Imaginons maintenant que nous prenions dans U *tous* les termes qui sont plus grands que a_2. Nous obtenons ainsi un sous-ensemble de U. C'est le sous-ensemble de tous les objets a qui, venus à la place de x, donnent la valeur « vrai » à l'énoncé « a est plus grand que a_2 ». On dira que ce sous-ensemble est *construit* dans l'univers U par la formule « x est plus grand que a_2 ».

De façon générale, on dira qu'un sous-ensemble de l'univers U est construit par une formule F(x) si ce sous-ensemble se compose exclusivement de *tous* les termes a de U qui, venus à la place marquée par x, donnent à l'énoncé F(a) une valeur préalablement fixée. Donc, tous les termes qui sont tels que la formule F(a) est évaluée identiquement.

Un sous-ensemble de l'univers U sera dit *constructible* s'il existe dans la langue une formule F(x) qui le construit.

Générique est alors un sous-ensemble de U qui *n'est pas* constructible. Aucune formule F(x) de la langue n'est identiquement évaluée par les termes qui composent un sous-ensemble générique. On voit qu'un sous-ensemble générique est soustrait à toute identification par un prédicat de la langue. Aucun trait prédicatif unique ne rassemble les termes qui le composent.

Cela signifie, notez-le bien, que, pour toute formule F(x), il existe des termes de l'ensemble générique, qui, substitués à x, donnent un énoncé qui a une certaine valeur, et qu'il existe d'autres termes du même ensemble qui, substitués à x, donnent un énoncé qui a une

autre valeur. Le sous-ensemble générique est tel de ce que, précisément, pour toute formule F(x) il est soustrait à ce que cette formule autorise de découpe et de construction dans l'univers U. Le sous-ensemble générique contient, si l'on peut dire, un peu de tout, si bien qu'aucun prédicat n'en rassemble jamais tous les termes. Le sous-ensemble générique est soustrait à la prédication *par excès*. Sa bigarrure, sa surabondance prédicative font que rien ne le rassemble qui puisse se soutenir de la puissance d'un énoncé et de l'identité de son évaluation. La langue échoue à en construire le contour ou le rassemblement. Le sous-ensemble générique est un multiple pur de l'univers, évasif et incernable par quelque construction langagière que ce soit. Il indique que la puissance d'être du multiple excède ce que de telles constructions sont en état d'en fixer sous l'unité d'une évaluation. Le générique est proprement ce qui, de l'être-multiple, se soustrait au pouvoir de l'Un tel que la langue en dispose la ressource.

Il est facile d'établir que, pour toute langue qui dispose d'une relation d'égalité et de la disjonction, c'est-à-dire pour quasiment toute situation de langue, un sous-ensemble générique est nécessairement infini.

Supposons en effet qu'un sous-ensemble générique soit fini.

Ses termes composent alors une liste finie, mettons a_1, a_2, et ainsi de suite jusqu'à a_n.

Considérez alors la formule « $x = a_1$ ou $x = a_2$, etc., jusqu'à $x = a_n$ ». C'est une formule de type F(x), puisque les termes a_1, a_2, etc., sont des termes fixes, qui donc n'indiquent aucune place « libre ». Et il est clair que l'ensemble composé de a_1, a_2... a_n est construit par cette formule, puisque seuls ces termes peuvent valider une égalité de type « $x_3 = a_j$ », quand j va de 1 à n. Ainsi, constructible, cet ensemble fini ne saurait être générique.

Le générique est donc cette soustraction aux constructions prédicatives de la langue qu'autorise dans l'Univers sa propre infinité. Le générique est, en son fond, la surabondance de l'être telle qu'elle se dérobe à la prise de la langue, dès qu'un excès de déterminations induit un effet d'indétermination.

La preuve qu'il existe, dans des situations de langue très fortes, comme la théorie des ensembles, des Univers où se présentent des

multiplicités génériques a été administrée par Cohen en 1963. Nous sommes donc assurés, puisque, comme le dit à maintes reprises Lacan, la mathématique est science du réel, que bien réelle est cette singulière soustraction au marquage du multiple pur par l'effet d'Un de la langue.

J'ai dit que l'indécidable était soustraction à une norme d'évaluation et que l'indiscernable était soustraction à la remarque d'une différence. Ajoutons que le générique est soustraction infinie à la subsomption du multiple sous l'Un du concept.

Et enfin soit une situation de langue et ses principes d'évaluation. Soit encore des formules à une place, de type F(x). Parmi les valeurs admises pour les énoncés, par exemple le vrai, le faux, le possible, ou toute autre, fixons-en une une fois pour toutes, et appelons-la la valeur de nomination. On dira alors qu'une formule F(x) *nomme* un terme a_1 de l'univers si ce terme est *le seul* qui, venu à la place marquée par x, donne à l'énoncé F(a_1) la valeur de nomination.

Par exemple, prenons pour univers deux termes, a_1 et a_2. Notre langue admet pour formule « x est plus grand que a_2 ». Posons que la valeur de nomination est la valeur vrai. Si a_1 est effectivement plus grand que a_2, alors la formule « x est plus grand que a_2 » nomme le terme a_1. En effet, « a_1 est plus grand que a_2 » est vrai, valeur de nomination, « a_2 est plus grand que a_2 » est faux, ce qui n'est pas la valeur de nomination. Et l'Univers ne comprend que a_1 et a_2. Donc a_1 est le seul terme de l'Univers qui, venu à la place de x, donne un énoncé qui a la valeur de nomination.

Qu'une formule nomme un terme veut en fait dire qu'elle est le schème de nom propre de ce terme. Le « propre », comme toujours, se soutient de l'unique. Le terme nommé est en effet unique à venir donner à la formule qui le nomme la valeur fixe de nomination.

Innommable est alors un terme de l'Univers, *s'il est le seul de l'Univers à n'être nommé par aucune formule.*

Prenez garde ici au redoublement de l'unique. Nommé, le terme ne l'est qu'à être l'unique qui donne à une formule la valeur de nomination. Innommable, il ne l'est qu'à être l'unique qui se soustrait à cette unicité.

L'innommable est ce qui se soustrait au nom propre, et ce qui est

seul à s'y soustraire. L'innommable est donc le propre du propre. Tellement singulier qu'il ne tolère pas même d'avoir un nom propre. Tellement singulier dans sa singularité qu'il est le seul à ne pas avoir de nom propre.

Nous sommes ici aux lisières du paradoxe. Car, unique à n'avoir pas de nom propre, il semble que l'innommable tombe sous le nom, qui lui est propre, de l'anonyme. « Celui qui n'a pas de nom », n'est-ce pas là le nom de l'innommable ? Il semble que oui, puisqu'il est le seul à opérer cette soustraction.

De ce que l'unicité se redouble semble s'ensuivre que l'une ruine l'autre. Impossible de se soustraire au nom propre si cette soustraction, unique, fait support pour le propre d'un nom.

Il n'y aurait donc pas de propre du propre, soit la singularité de ce qui se soustrait à tout redoublement de soi dans le nom de sa singularité.

Oui. Mais seulement si la formule « n'avoir pas de nom propre » est une formule possible de la situation de langue dans laquelle on se tient. Ou encore, si la formule « il n'existe pas de formule $F(x)$ à laquelle le terme innommable est le seul à donner la valeur de nomination » peut elle-même être une formule de la langue. Car seule cette formule sur les formules peut servir à nommer l'innommable, bouclant ainsi le paradoxe.

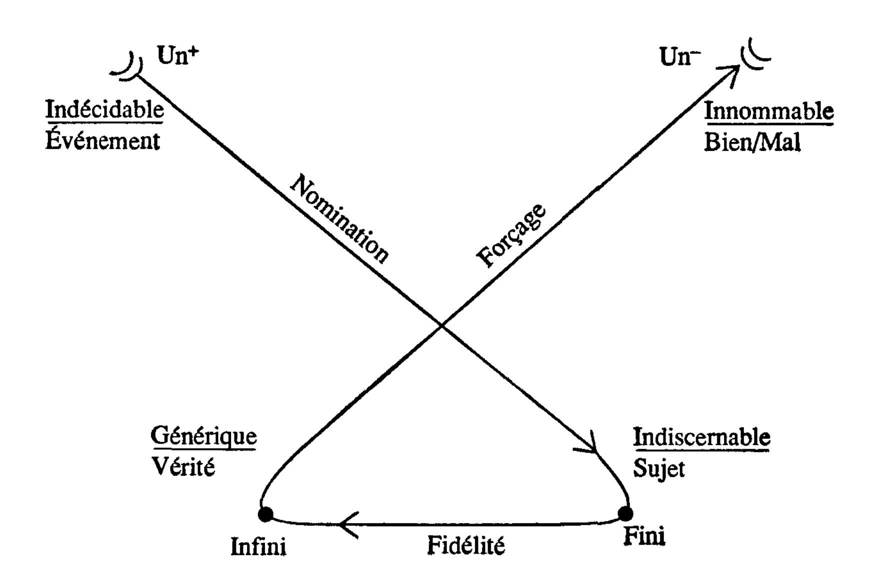
Or ce n'est en général pas le cas qu'une formule puisse se référer à la totalité des formules possibles de la langue. Le pas-tout vient faire ici obstacle au déploiement du paradoxe supposé. Car si vous dites « il n'existe aucune formule $F(x)$ telle que ceci ou cela », c'est bien, négativement, du tout de la langue que vous supposez l'inscription dans l'un d'une formule. Il y faut un puissant repli métalinguistique sur soi de la situation de langue, qu'une telle situation ne tolère pas sans quelque paradoxe plus radical que celui qui nous occupe.

Aussi bien, qu'il soit consistant de supposer l'innommable est établi par le mathématicien Furkhen en 1968. Il présente une situation de langue assez simple — une sorte de fragment de la théorie du successeur arithmétique, plus un petit morceau de théorie des ensembles — telle qu'elle admet un modèle où un terme et un seul reste sans nomination. Un modèle, par conséquent, où

existe bel et bien l'innommable, réduplication soustractive de l'unicité, ou propre du propre.

Donc, l'indécidable comme soustraction aux normes d'évaluation, ou soustraction à la Loi. L'indiscernable comme soustraction au marquage de la différence, ou soustraction au sexe. Le générique comme soustraction infinie et excessive au concept, multiple pur, ou soustraction à l'Un. L'innommable comme soustraction au nom propre, ou comme singularité soustraite à la singularisation. Telles sont les figures analytiques de l'être tel que convoqué à quelque défaut d'une prise de la langue.

Reste à en lier, topologiquement, la dialectique. Le support de ce lien est projeté dans le schéma gamma, qu'à titre d'entracte je vous distribue aussitôt.



Qu'il soit clair que nous entrons maintenant en philosophie, puisque ce qui précède est en partage avec la mathématique, et donc avec l'ontologie.

L'ontologie, soit dit en passant, Lacan n'hésitait pas à dire qu'elle était bien plutôt une honte. Une honte du sens, ou des sens, une

honte culinaire, ajouterais-je, une honte familialement philosophique, non pas la fée du logis, mais la honte au logis. Cependant « ontologie » n'est pour moi qu'un autre nom de la mathématique — ou, plus précisément, « mathématique » est le nom de l'ontologie comme situation de langue. Ainsi je me dérobe au logis de la honte. Soustraction cette fois de toute ontologie à la philosophie, laquelle n'est plus que la situation de langue où les vérités, pluriel de leurs procédures, sont dicibles comme Vérité, singulier de leur pointage.

Je reviens au schéma gamma.

Le schéma gamma représente le trajet d'une vérité, quel que soit son type. Vous savez peut-être que je soutiens l'existence de quatre types de vérités : scientifique, artistique, politique et amoureuse. Notre schéma est philosophique en ceci qu'il compossibilise les types de vérités par un concept formel de la Vérité.

Notez la distribution des quatre figures de la soustraction selon le registre de la multiplicité pure. Ce qui désigne aussi bien l'être latent de ces actes.

L'indécidable et l'innommable sont appariés de ce qu'ils supposent l'Un. Un énoncé dans le cas de l'indécidable, l'unicité de ce qui se dérobe au nom propre dans le cas de l'innommable. La position de l'Un dans l'effet soustractif n'est cependant pas la même.

L'énoncé indécidable, soustrait à l'effet de la norme d'évaluation, est hors champ de ce qui peut s'inscrire, pour autant que le possible de l'inscription est précisément de tomber sous la norme. Ainsi, au champ du démontrable, l'énoncé de Gödel est manquant, puisque ni lui ni sa négation n'y peuvent advenir. Cet énoncé, disons qu'il supplémente la situation de langue réglée par la norme, ce que je marque d'un signe + qui affecte l'Un.

L'innommable, lui, est au contraire enfoncé dans le plus intime de la présentation. Il témoigne de la chair de la singularité, et il est ainsi comme le fond en forme de point de tout l'ordre où des termes sont présentés. Cet en-dessous radical de la nomination, ce repli du propre sur soi désigne ce qui de l'être met en faiblesse le principe de l'Un tel que la langue, dans la nomination du propre, l'établit. C'est cette mise en faiblesse de l'Un de la langue par le point-fond de l'être que je marque à côté de l'Un par le signe moins.

L'indiscernable et le générique sont appariés, eux, de ce qu'ils

supposent le multiple. Indiscernable se dit d'au moins deux termes, puisqu'il s'agit d'une différence sans concept. Et le générique, nous l'avons vu, exige l'étalement infini des termes de l'Univers, puisqu'il est le schéma d'un sous-ensemble soustrait à toute unité prédicative.

Mais, là encore, le genre du multiple n'est pas le même dans les deux cas. Le multiple impliqué dans l'indiscernable a pour critère les places marquées dans une formule de discernement. Comme toute formule effective d'une situation de langue est finie, le multiple de l'indiscernable est nécessairement fini. Au contraire, le générique exige l'infini.

Le schéma gamma surimpose donc les figures logiques de la soustraction à une distribution ontologique. Sont mis au carré l'un-en-plus, l'un-en-moins, le fini et l'infini. C'est bien dans ce carré complet des donations d'être que circule une vérité, en même temps que son trajet est épinglé par la logique entière de la soustraction.

Parcourons maintenant ce trajet.

Pour que s'initie le procès d'une vérité, il faut que quelque chose advienne. Il faut, dirait Mallarmé, que nous ne soyons pas dans le cas que rien n'ait eu lieu que le lieu. Car le lieu comme tel, ou la structure, ne nous donne que la répétition, et le savoir qui y est su ou insu, lequel savoir est toujours dans la finitude de son être. L'advenue, le supplément pur, l'incalculable et déroutante adjonction, je le nomme « événement ». Il est, pour citer encore le poète, ce qui est « surgi de la croupe et du bond ». Une vérité devient dans sa nouveauté — et toute vérité est une nouveauté — par ceci qu'un supplément hasardeux interrompt la répétition. Une vérité commence, indistincte, par surgir.

Mais ce surgissement soutient aussitôt l'indécidable. Car la norme d'évaluation qui règle la situation, ou structure, ne peut s'appliquer à l'énoncé « cet événement appartient à la situation ». Si un tel énoncé était décidable, il est clair que l'événement serait d'avance plié aux normes de la répétition, et qu'il ne serait pas événementiel. Il y a une indécidabilité intrinsèque de tout énoncé impliquant la nomination de l'événement. Et nul constat, nulle monstration ne peuvent ici réparer la carence de la norme. Car l'événement, à peine a-t-il surgi qu'il a disparu. Il n'est que l'éclair d'une supplémentation. Son empiricité est celle d'une éclipse. Aussi bien faudra-t-il

toujours dire qu'il a eu lieu, qu'il a été donné dans la situation, et cet énoncé invérifiable, soustrait à la norme d'évaluation, est proprement, au regard du champ de ce que la langue décide, une supplémentation : c'est bien cet Un en plus où se joue l'indécidabilité.

Le pas d'une vérité est alors de parier sur le supplément. On tiendra l'énoncé « l'événement a eu lieu », ce qui revient à décider l'indécidable. Mais, bien entendu, puisque l'indécidable est soustrait à la norme d'évaluation, cette décision est un axiome. Rien ne la fonde, que l'évanouissement supposé de l'événement. Toute vérité franchit ainsi le pur pari gagé sur ce qui n'a d'être que dans son disparaître. L'axiome de vérité, qui est toujours de la forme « ceci a eu lieu, que je ne peux ni calculer ni montrer », est le simple envers affirmatif de la soustraction de l'indécidable.

Après quoi s'engage l'infinie procédure de vérification du vrai, soit l'examen dans la situation des conséquences de l'axiome. Cet examen, à son tour, n'est guidé par nulle loi établie. Rien ne règle son trajet, puisque l'axiome qui le soutient a tranché en dehors de tout effet des normes d'évaluation. Il s'agit donc d'un trajet hasardeux, ou sans concept. Les choix successifs de la vérification n'ont pas de visée qui soit représentable dans l'objet, ou soutenue par un principe d'objectivité.

Mais qu'est-ce qu'un choix pur, qu'un choix sans concept ? C'est évidemment un choix confronté à deux termes indiscernables. Si aucune formule ne discerne deux termes de la situation, il est assuré que le choix de faire passer la vérification par l'un plutôt que par l'autre n'a aucun appui dans l'objectivité de leur différence. Il s'agit alors d'un choix absolument pur, dégagé de toute autre présupposition que d'avoir à choisir, sans marque dans les termes proposés, celui par lequel va d'abord passer la vérification des conséquences de l'axiome.

Cette situation est bien repérée par la philosophie, sous le nom de liberté d'indifférence. Liberté qui n'est normée par aucune différence qu'on puisse remarquer, liberté qui fait face à l'indiscernable. Si nulle valeur ne discrimine ce que vous avez à choisir, c'est votre liberté comme telle qui est norme, au point où en fait elle se confond avec le hasard. L'indiscernable est la soustraction qui fonde un point

de coïncidence entre le hasard et la liberté. Cette coïncidence, un Descartes en fait l'apanage de Dieu. On sait qu'il va jusqu'à dire que l'axiome de la liberté divine est tel que, si l'on examine la somme 2 + 2, le choix de 4 plutôt que de 5 pour son résultat est le choix entre deux indiscernables. La norme de l'addition est ici ce à quoi Dieu est axiomatiquement soustrait. C'est son pur choix qui va rétroactivement la constituer, c'est-à-dire la vérifier, au sens actif, la mettre en vérité.

Dieu mis de côté, on tiendra que l'indiscernable organise le point pur du Sujet dans le procès de vérification. Un sujet est ce qui disparaît entre deux indiscernables, ce qui s'éclipse dans la soustraction d'une différence sans concept. Il est, ce sujet, le coup de dés qui n'abolit pas le hasard, mais l'effectue comme vérification de l'axiome qui le fonde. Ce qui fut décidé au point de l'événement indécidable passera par *ce* terme, où se représente sans raison ni différence marquée, indiscernable de son autre, l'acte local d'une vérité. Fragment de hasard, le sujet franchit l'écart nul qu'entre deux termes inscrit la soustraction de l'indiscernable. En quoi le sujet d'une vérité est en effet, proprement, in-différent. Le bel indifférent.

L'acte du sujet est, on le voit, essentiellement fini, comme l'est dans son être la présentation des indiscernables. Cependant, le trajet vérifiant se poursuit, investissant la situation par indifférences successives, de telle sorte que ce qui se cumule ainsi, en arrière des actes, dessine peu à peu le contour d'un sous-ensemble de la situation, ou de l'univers où l'axiome événementiel vérifie ses effets. Ce sous-ensemble, il est clair qu'il est infini, et qu'il demeure inachevable. Cependant, on peut énoncer qu'à supposer qu'il soit achevé il sera, inéluctablement, un sous-ensemble générique.

Comment en effet une suite de choix purs pourrait-elle engendrer un sous-ensemble qui se laisse unifier sous une prédication ? Il faudrait que le trajet d'une vérité soit secrètement gouverné par un concept, ou que les indiscernables où le sujet se dissipe dans son acte soient en réalité discernés par quelque entendement supérieur. Ce que pensait Leibniz, pour qui l'impossibilité des indiscernables résultait du caractère calculateur de Dieu. Mais si nul Dieu ne calcule la situation, si les indiscernables sont bien tels, le trajet d'une

vérité ne peut coïncider à l'infini avec quelque concept que ce soit. Et, par conséquent, les termes vérifiés composent, ou plutôt auront composé, si on suppose leur totalisation infinie, un sous-ensemble générique de l'Univers. Indiscernable dans son acte, ou comme Sujet, une vérité est générique dans son résultat, ou dans son être. Elle est soustraite à toute récollection du multiple dans l'Un d'une désignation.

Il y a donc deux raisons, et non pas une, pour énoncer qu'une vérité est peu-dite.

La première est que, infinie dans son être, une vérité n'est représentable qu'au futur antérieur. Elle aura eu lieu comme infinité générique. Son avoir-lieu, qui est aussi sa retombée locale dans le savoir, est donné dans l'acte fini d'un Sujet. Entre la finitude de son acte et l'infinité de son être, il n'y a pas de mesure. Cette démesure est aussi bien celle qui rapporte l'explicitation vérifiante de l'axiome événementiel à la supposition infinie de son achèvement. Ou ce qui rapporte la soustraction indiscernable, où se fonde le sujet, à la soustraction générique, où s'anticipe cette vérité dont le sujet est le sujet. Ce rapport est de presque rien, le fini, à presque tout, l'infini. D'où le peu-dire de toute vérité, puisque ce qui s'en dit est toujours de l'ordre local de la vérification.

La seconde raison est intrinsèque. Puisqu'une vérité est un sous-ensemble générique de l'Univers, elle ne se laisse récapituler dans aucun prédicat, elle n'est construite par aucune formule. C'est très exactement cela : il n'y a pas de formule de la vérité. D'où son peu-dire, puisque finalement l'impossibilité d'une construction formulaire revient à ceci que de la vérité nous ne *savons* que le savoir, soit ce qui se dispose, toujours fini, en arrière des choix purs.

Qu'une vérité soit peu-dite énonce en fait le rapport, gouverné par un axiome indécidable, entre l'indiscernable et le générique.

Cela dit, la puissance générique ou soustractive d'une vérité se laisse anticiper comme telle. L'être générique d'une vérité n'est jamais présenté, mais nous pouvons savoir, formellement, qu'une vérité aura toujours eu lieu comme infinité générique. D'où le fictionnement possible des effets de son avoir-eu-lieu. Du point du Sujet, l'hypothèse est toujours praticable d'un Univers où cette vérité où le sujet se constitue aurait achevé sa totalisation généri-

que. Quelles seraient les conséquences d'une telle hypothèse sur l'Univers où procède à l'infini la vérité ? Vous voyez qu'à l'axiome, qui tranche sur l'indécidable à partir de l'événement, succède l'hypothèse, qui soutient en fiction un Univers supplémenté par ce sous-ensemble générique dont le sujet soutient, à l'épreuve de l'indiscernable, les esquisses locales et finies.

Qu'est-ce qui fait butée pour une telle hypothèse ? Qu'est-ce qui limite la puissance générique d'une vérité mise à la fiction de son achèvement, donc de son tout-dire ? Je tiens que ce point de butée n'est autre que l'innommable.

L'hypothèse anticipante quant à l'être générique d'une vérité est évidemment un *forçage* du peu-dire. Ce forçage fait fiction d'un tout-dire, du point d'une vérité infinie et générique. Grande est alors la tentation d'exercer ce forçage sur le point le plus intime et le plus soustrait de la situation, sur ce qui en atteste la singularité, sur ce qui n'a pas même de nom propre, sur le propre du propre, sur l'anonyme dont « anonyme » n'est pas même le nom adéquat.

Disons que le forçage, qui représente au futur antérieur l'infinie généricité d'une vérité, a pour épreuve radicale de la puissance du tout-dire en vérité ceci, qu'une vérité donnera enfin son nom à l'innommable.

De la contrainte exercée par l'infini, ou par l'excès soustractif du générique, sur la faiblesse de l'Un au point de l'innommable, peut naître le désir de nommer l'innommable, d'approprier le propre du propre à une nomination.

Or je déchiffre dans ce désir, que toute vérité met à l'ordre du jour, la figure même du Mal. Car le forçage d'une nomination pour l'innommable, c'est le déni de la singularité comme telle, le moment où, au nom de l'infinie généricité d'une vérité, la résistance de ce qu'il y a d'absolument singulier dans la singularité, de la part d'être du propre qui est soustraite à la nomination, où tout cela apparaît comme un obstacle à la disposition d'une vérité comme empire de la situation. L'en-pire (en deux mots) d'une vérité est de forcer, au nom de la soustraction générique, la soustraction de l'innommable à s'évanouir dans le jour d'une nomination.

Nommons cela un désastre. Le Mal est le désastre d'une vérité,

quand se déchaîne en fiction le désir de forcer la nomination de l'innommable.

On tient communément que le Mal est la négation de ce qui est présent et affirmé, qu'il est le meurtre et la mort, qu'il s'oppose à la vie. Je dirais plutôt qu'il est le déni d'une soustraction. Ce n'est pas ce qui est dans l'affirmation de soi que le Mal affecte, plutôt, toujours, ce qui est retiré et anonyme dans la faiblesse de l'Un. Le Mal n'est pas le non-respect du nom de l'Autre, il est bien plutôt la volonté de nommer *à tout prix*.

On tient communément que le Mal est mensonge, ignorance, meurtrière bêtise. Hélas! le Mal a bien plutôt comme condition radicale le procès d'une vérité. Il n'y a le Mal qu'autant qu'il y a un axiome de vérité au point de l'indécidable, un trajet de vérité au point de l'indiscernable, une anticipation d'être quant à la vérité au point du générique, et le forçage en vérité d'une nomination au point de l'innommable.

Si le forçage de la soustraction innommable est un désastre, c'est qu'il affecte la situation tout entière, en y pourchassant la singularité comme telle, dont l'innommable est l'emblème. En ce sens, le désir en fiction de supprimer la quatrième opération soustractive libère une capacité de destruction latente en toute vérité, au sens même où Mallarmé a pu écrire que « la Destruction fut sa Béatrice ».

L'éthique d'une vérité tient dès lors tout entière dans une sorte de retenue au regard de ses pouvoirs. Il importe que l'effet combiné de l'indécidable, de l'indiscernable et du générique, ou encore de l'événement, du sujet et de la vérité, admette comme limitation principielle de son trajet cet innommable dont Samuel Beckett a fait le titre d'un livre.

Samuel Beckett n'ignorait certes pas le ravage latent que le désir de vérité inflige à la soustraction du propre. Il y voyait même la violence inéluctable de la pensée, quand il fait dire à son Innommable ceci : « Moi je ne pense que dépassé un certain degré de terreur. » Mais il savait aussi que la garantie dernière d'une possible paix des vérités tient dans la réserve du non-dire, dans la limite de la voix au regard de ce qui se montre, dans ce qui est soustrait à l'impératif absolu de dire vrai. Aussi bien quand, dans *Molloy*, il rappelle que « ramener le silence, c'est le rôle des objets », que

quand, dans *Comment c'est,* il se félicite de ce que « la voix est ainsi faite que de notre vie totale elle ne dit que les trois quarts ».

Soustraire est ce dont procède toute vérité. Mais la soustraction est ce qui norme et borne, sous les espèces de l'innommable, le trajet soustractif. Il n'y a qu'une maxime dans l'éthique d'une vérité : ne soustrait pas l'ultime soustraction.

Ce que Mallarmé, sur qui je veux conclure, dit exactement, dans *Prose (pour des Esseintes).*

La menace est qu'une vérité, si errante et inachevée qu'elle soit, se prenne pour, selon l'expression du poète, une « ère d'autorité ». Elle veut alors que tout soit triomphalement nommé, dans l'Été de la révélation. Mais le cœur de ce qui est, le Midi de notre inconscience d'être n'a et ne doit pas avoir de nom. Le site du vrai, soustractivement édifié, ou encore, comme le dit le poète, fleur qu'un contour d'absence a séparée de tout jardin, reste lui-même, dans l'intime de soi, soustrait au nom propre. Le ciel et la carte attestent que ce pays n'exista pas. Mais il existe bien, et c'est ce qui trouble la vérité autoritaire, pour qui n'existe que ce qui est nommé dans la puissance du générique. Ce trouble, il faut l'approfondir par la garde du propre et du sans-nom. Lisons, pour finir, ceci, où tout ce que j'ai dit est donné dans sa scintillation :

L'ère d'autorité se trouble
Lorsque, sans nul motif, on dit
De ce midi que notre double
Inconscience approfondit

Que, sol des cent iris, son site,
Ils savent s'il a bien été
Ne porte pas de nom que cite
L'or de la trompette d'été.

La vérité : forçage et innommable[28]

N'est-il pas naturel, de ce « naturel » que l'étymologie supporte d'un extrême artifice, que le philosophe se prononce, quant à la vérité, du biais de son amour ? Sans doute le geste platonicien, tel que les siècles le recensent et l'encensent avant de vilipender, s'attache-t-il à scruter dans la *philosophia,* l'amitié prise en sagesse, une connotation d'intensité supérieure, dès lors que, dans l'abri de la sagesse, c'est l'énigme de la vérité qu'on découvre, et par voie de conséquence, dans le calme de l'amitié, l'orage de l'amour. Par ce transfert, à tous les sens du mot, comme Lacan nous le montre dans son étrange capture de quelque *Banquet* réel, la philosophie s'énonce « amour de la vérité ».

Ne doutons donc pas que, lorsque Lacan répète que la position du psychanalyste n'est certes pas d'aimer la vérité, il continue dans la voie qu'il a fini par nommer celle de l'antiphilosophie.

Par quoi, évidemment, Lacan s'institue comme éducateur de toute philosophie à venir. J'appelle philosophe contemporain celui qui a le courage de traverser sans faiblir l'antiphilosophie de Lacan. Ils ne sont pas nombreux. Mais c'est à ce titre que je m'efforce d'éclaircir ce que je déclare être un retour de la vérité. Disons, au titre de sujet philosophe supposé savoir l'antiphilosophie. Et donc d'un amoureux de la vérité supposé savoir le peu de foi qu'il convient d'accorder aux protestations d'un tel amour.

De l'amour de la vérité, Lacan établit le concept dans le séminaire

28. Cette conférence a été prononcée à Montpellier, durant l'automne 1991, à l'invitation du département de psychanalyse de l'université Paul-Valéry, dirigé par Henri Rey-Flaud

L'Envers de la psychanalyse, dont vient de paraître une édition que, coupant court à toute la dispute qui s'attache immémorialement à l'inscription d'une parole morte, nous prendrons telle quelle.

Son propos radical est de soutenir que la vérité étant primordialement une impuissance, une faiblesse, il faut bien que, si amour de la vérité il y a, il soit amour de cette impuissance, de cette faiblesse. Par quoi, notons-le, Lacan pour une fois consonne avec Nietzsche, pour qui la vérité est en quelque manière la forme impuissante de la puissance, ou la puissance telle que la nomme, pour la dissimuler, l'impuissant.

Mais ce n'est que pour s'écarter aussitôt du prédicateur dionysiaque. Car la racine de la faiblesse où gît la vérité n'est nullement pour Lacan de l'ordre d'une revanche, ou d'un ressentiment. Ce qui affecte la vérité d'une restriction insurmontable est, évidemment, la castration. La vérité est le voile jeté sur l'impossibilité de la dire toute. Elle est à la fois ce qui ne peut que se mi-dire et ce qui dissimule, dans une prétention par quoi elle se change en image totale d'elle-même, cette sévère impuissance quant à l'accès au dire. Elle est le cache de sa propre faiblesse. En quoi cette fois Lacan consonne avec Heidegger, pour qui la vérité est le voilement même de l'être en son retrait. Sinon que Lacan se disjoint tout entier du pathos à quoi Heidegger confie le devenir-détresse du voile et de l'oubli. Car la castration est de structure, elle est la structure même, de sorte qu'il ne saurait y avoir pour Lacan de place pour ces incastrés primordiaux que sont au fond, pour Heidegger, les penseurs présocratiques et les poètes.

Au regard de cette autorité de la structure, qu'est-ce alors pour Lacan que l'amour de la vérité ? Il faut aller jusqu'au bout, et soutenir qu'il s'agit tout bonnement de l'*amour de la castration.*

Nous sommes si accoutumés à penser l'horreur de la castration que la formule de son amour étonne. Lacan cependant n'hésite pas. Nous lisons, dans le séminaire du 14 janvier 1970 :

> L'amour de la vérité, c'est l'amour de cette faiblesse dont nous avons soulevé le voile, c'est l'amour de ceci que la vérité cache, et qui s'appelle la castration.

Ainsi la vérité, dans la guise de l'amour qu'on lui porte, affecte la castration d'un voilement par quoi elle se livre dépouillée de l'horreur qu'en tant que pur effet structurel elle inspire.

Pour le philosophe, cela se dira : la vérité n'est tolérable pour la pensée, c'est-à-dire philosophiquement aimable, qu'autant qu'on vise non sa plénitude ou son dire intégral, mais les ressorts de sa dimension *soustractive.*

Tentons donc, non sans l'approximation qu'impose, outre le vœu de concision, la volonté de mesurer au plus juste l'indispensable connexion mathématique, de peser la vérité dans la balance de sa puissance et de son impuissance, de son processus et de sa limite, de son infinité affirmative et de sa soustraction essentielle.

La balance de ma pesée, je la monterai par une quadruple disjonction.

1) Celle de la transcendance et de l'immanence. La vérité n'est pas de l'ordre de ce qui surplombe la donation de l'expérience, elle y procède, ou elle y insiste comme figure singulière de l'immanence.

2) Celle du prédicable et de l'imprédicable. Il n'existe pas de trait prédicatif unique qui puisse subsumer et totaliser les composantes d'une vérité. C'est pourquoi une vérité sera dite quelconque, ou générique.

3) Celle de l'infini et du fini. Pensée dans son être inachevable, une vérité est une multiplicité infinie.

4) Celle du nommable et de l'innommable. La capacité d'une vérité à se disséminer en jugements dans le savoir est bornée par un point innommable, dont on ne peut sans désastre forcer la nomination.

Ainsi une vérité se trouve-t-elle soustraite quadruplement à l'exposition de son être. Ni elle n'est un *supremum* visible dans l'éclat de son autosuffisance, ni elle n'est ce qu'un prédicat du savoir circonscrit, ni elle n'est dans la familiarité de la finitude, ni elle n'a puissance sans bornes quant à sa fécondité savante.

Aimer la vérité est non seulement aimer la castration, mais aimer les quatre figures où son horreur se dilapide : l'immanence, la généricité, l'infini et l'innommable.

Procédons dans l'ordre.

Que la vérité, du moins *notre* vérité, soit purement immanente a été une intuition à la fois simple et fondamentale de Freud. Il en a défendu le principe de façon intransigeante, spécialement contre Jung. Il n'est pas exagéré de dire qu'une motivation capitale de Lacan a été de reprendre ce flambeau contre l'objectivisme scientiste et moralisateur des gens de Chicago.

Appelons « situation », du mot le plus plat qui soit, le multiple de circonstances, de langue et d'objets, où quelque vérité opère. On dira que cette opération est *dans* la situation et n'en est ni le terme, ni la norme, ni le destin. Tout comme il est clair, de l'expérience du psychanalyste, qu'une vérité machine le sujet, et singulièrement sa souffrance, dans la situation analytique elle-même, qu'elle y advient dans le cours de ses opérations successives, sans qu'on puisse jamais dire que son existence fasse norme déjà-là pour ce qui s'observe, ni non plus qu'il s'agisse de la découvrir ou de la révéler, comme une entité secrète enfouie, si je puis dire, dans l'extériorité profonde de la situation. Justement, il n'y a nulle profondeur, et la profondeur n'est qu'un autre nom, chéri des herméneutes, pour la transcendance.

D'où s'origine une vérité, si son procès est strictement immanent, et si elle n'est pas non plus donnée comme profondeur secrète, ou essence intime, de la situation ? Comment peut-elle procéder en situation sans y être, de toujours, donnée ? Ce que le génie de Lacan a vu, comme Colomb pour son œuf, est que la réponse est dans la question. Si une vérité ne peut s'originer d'une donation, c'est forcément qu'elle s'origine d'une disparition. Ce disparaître originel, qui a supplémenté la situation le temps d'un éclair, qui ne s'y est situé qu'autant que rien n'en subsiste, et qui insiste *en vérité* faute précisément de se répéter comme présence, je le nomme : événement. On y reconnaîtra bien sûr l'analogue en philosophie de ce que Freud a nommé, par exemple, la scène primitive, et dont on conçoit que, de n'avoir force de vérité que par son abolition, ou de n'avoir d'autre lieu que la disparition de l'avoir-eu-lieu, il est vain de se demander, dans les catégories réalistes de la situation, si elle fut exacte ou inventée. Cette question est proprement, au sens logique, indécidable. Sinon que l'effet de vérité s'attache à valider rétroactivement qu'au point de cet indécidable, bien réelle, et donc

immanente désormais à la situation, fut la disparition, avec lui-même, de sa question.

Telle est la première dimension soustractive de la vérité, dont je suspends l'immanence à l'indécidabilité de ce que cette immanence retrace.

De quoi dès lors une vérité est-elle vérité ? Elle ne peut l'être que de la situation elle-même où elle insiste, puisque rien de transcendant à la situation ne nous est donné dont une vérité assurerait la prise. Ce qui signifie, puisqu'une situation, saisie dans son pur être, n'est qu'un multiple particulier, qu'une vérité n'est jamais qu'un sous-multiple de ce multiple, un sous-ensemble de cet ensemble nommé « situation ». Telle est, dans sa rigueur, l'exigence ontologique de l'immanence. Puisqu'une vérité procède en situation, ce dont elle témoigne n'excède en rien cette situation même. Disons qu'une vérité est *incluse* dans ce dont elle est vérité.

J'ouvre ici une prudente parenthèse. Prudente, car, il faut l'avouer, je ne suis ni n'ai jamais été ni ne serai sans doute jamais ni analyste, ni analysant, ni analysé. Je suis l'inanalysé. L'inanalysé peut-il dire un mot sur l'analyse ? Vous en jugerez. De ce que je viens de dire me semble résulter que, pour autant qu'une vérité est en jeu dans une analyse, ce n'est pas tant une vérité du sujet qu'une vérité *de la situation analytique elle-même,* vérité avec laquelle sans aucun doute l'analysant aura désormais à se débrouiller, mais dont il est unilatéral d'énoncer que c'est la sienne. L'analyse me paraît être une situation où s'offre à l'analysant la chance douloureuse de faire rencontre d'une vérité. De *croiser,* sur son chemin, une vérité. Et c'est de ce croisement qu'il sort armé, ou désarmé. Et peut-être cette approche jette-t-elle quelque lumière sur les mystères de ce que Lacan, songeant sans nul doute au réel comme impasse, a nommé, justement, la passe.

Or nous voici justement dans la dimension de l'impasse. Nous disions qu'une vérité n'advient au terme de son procès que comme sous-ensemble de l'ensemble-situation. Or, des sous-ensembles, la situation en répertorie des quantités. C'est la définition la plus large possible du savoir : nommer des sous-ensembles de la situation. La langue de la situation a précisément pour office de rassembler, sous quelque trait prédicatif, des éléments de la situation, et de consti-

tuer ainsi le corrélat extensionnel d'un concept. Un sous-ensemble, comme celui, dans une situation sensible, des chiens ou des chats, ou, dans une situation analytique, des traits et symptômes hystériques ou obsessionnels, est capturé par des concepts de la langue, à partir d'indices de reconnaissance attribuables à tous les termes ou éléments qui tombent sous ce concept. J'appelle ce fourmillement conceptuel et nominal des savoirs l'encyclopédie de la situation. C'est un classificateur de sous-ensembles, et c'est aussi bien l'enchevêtrement multiforme des savoirs tels que la langue à tout instant les convoque.

Mais si une vérité n'est qu'un sous-ensemble de la situation, comment se distingue-t-elle d'une rubrique du savoir ? La question est philosophiquement cruciale. Il s'agit de savoir si le prix payé à l'immanence n'est pas la pure et simple réduction de la vérité au savoir. Soit une concession décisive à toutes les variantes du positivisme. Et, plus profondément, à une régression néoclassique, qui abandonnerait l'impulsion donnée par Kant, et ressaisie par Heidegger, à la distinction cruciale de la vérité et du savoir, qui est aussi la distinction de la pensée et de la connaissance. Cette version néoclassique de l'immanence reviendrait à dire, en grossissant le trait, que dès lors que vous avez prononcé le *cas* d'un analysant, soit sa reconnaissance comme hystérique ou obsessionnel ou phobique, dès lors que vous avez établi son trait prédicatif, qui l'inscrit dans l'encyclopédie de la situation analytique, l'essentiel est fait. Il ne s'agira plus que d'*en tirer les conséquences.*

Lacan, dans l'idée qu'il se faisait de sa fidélité à Freud, a catégoriquement rejeté cette vision nosologique de la situation analytique. Pour ce faire, il a repris, et projeté dans le champ analytique, la modernité d'un écart sans concept entre vérité et savoirs. Non seulement il a distingué l'une des autres, mais il a indiqué qu'une vérité est essentiellement insue, qu'elle est, littéralement, un *trou* dans les savoirs.

Ce faisant, et c'est à mon avis un point dont on ne mesure pas encore les conséquences, Lacan a déclaré que la psychanalyse n'était pas une connaissance, mais une pensée.

Cependant, quoi qu'en dise la récupération théologique, toujours à l'œuvre comme qui sait faire une hostie avec du fourrage à

cochons, et qui donc a spéculé délicieusement sur la transcendance du Grand Autre, Lacan, lui, n'a, pour l'essentiel, jamais cédé sur l'immanence de la vérité.

Il devait donc forcer notre impasse et établir que, quoique réductible à un sous-ensemble sans profondeur de la situation, une vérité de la situation n'en est pas moins hétérogène aux sous-ensembles répertoriés par les savoirs.

C'est le sens capital de la maxime du « mi-dire ». Qu'une vérité ne se dise pas toute signifie que son tout, le sous-ensemble qu'elle constitue dans la situation, n'est pas capturable par un trait prédicatif qui en ferait une sous-section de l'encyclopédie. La vérité qui met en jeu l'analyse de telle femme n'est en rien assimilable au fait que cette femme est, comme on dit, une hystérique. Certes, de nombreuses composantes de la vérité qui opère dans cette situation possèdent les traits distinctifs de ce que, dans le registre des savoirs, on nomme l'hystérie. Mais ce n'est rien faire *en vérité* que de le dire. Car la vérité en question organise nécessairement d'autres composantes, dont les traits ne sont pas pertinents quand au concept encyclopédique d'hystérie, et ce n'est que pour autant que ces composantes soustraient l'ensemble au prédicat d'hystérie qu'une vérité, et non un savoir, procède dans sa singularité. En sorte que le diagnostic d'hystérie, si assuré qu'il puisse être, et les conséquences qui en sont tirées, non seulement ne sont pas un dire de la vérité, mais n'en sont pas même le mi-dire, puisque, registrables au savoir, ils manquent *entièrement* la dimension de la vérité.

Une vérité est un sous-ensemble de la situation tel que ses composantes ne sauraient être totalisées sous un prédicat de la langue, si sophistiqué soit ce prédicat. C'est donc un sous-ensemble indistinct, tellement quelconque dans le rassemblement qu'il opère de ses composantes qu'aucun trait commun à ces composantes ne permet de l'identifier dans le savoir.

Et c'est évidemment d'être inclus dans la situation sous la forme d'une indétermination singulière de son concept, d'être soustrait à toute prise classifiante de la langue encyclopédique qui fait d'un tel sous-ensemble non le savoir de telle ou telle particularité régionale de la situation, mais une vérité de la situation telle quelle, une

production immanente de son pur être-multiple, une vérité de son être, en tant qu'être.

Comme il est le plus souvent arrivé, la mathématique vient ici au secours de l'intuition de Lacan. De tels sous-ensembles d'un ensemble donné ont été identifiés par le mathématicien Paul Cohen, au début des années soixante. Un sous-ensemble soustrait à toute détermination par une formule fixe de la langue est nommé par Cohen un sous-ensemble *générique*. Et Cohen, par voie démonstrative, établit que la supposition d'existence de sous-ensembles génériques est consistante.

Vingt ans avant, Gödel avait, à l'opposé, donné un sens rigoureux à l'idée d'un sous-ensemble nommé dans le savoir. Il s'agit de sous-ensembles dont les éléments valident une formule fixe de la langue. Gödel avait appelé cela des sous-ensembles *constructibles*. Les sous-ensembles génériques de Cohen sont précisément des ensembles non constructibles. Ils sont trop indéterminés pour correspondre à, ou être totalisés par, une expression prédicative unique.

Il ne fait aucun doute que l'opposition des ensembles constructibles et des ensembles génériques fixe ontologiquement le support d'être, purement immanent, de l'opposition entre savoir et vérité. En ce sens, la démonstration par Cohen de ce que l'existence de sous-ensembles génériques est consistante est, véritablement, une preuve moderne de ce que des vérités peuvent exister, irréductibles à toute donnée encyclopédique. Le théorème de Cohen achève, dans la radicalité ontologique du mathème, la modernité ouverte par la distinction kantienne entre pensée et connaissance.

Qu'une vérité soit générique et non pas constructible, comme Lacan en a eu l'intuition géniale sous la maxime du mi-dire, entraîne, c'est notre troisième disjonction, qu'une vérité est infinie.

Ce point semble faire objection à toute philosophie de la finitude, alors même que Lacan, du biais de la thèse de l'objet petit *a*, inscrit la finitude au cœur du désir. Tout l'être dont un désir se soutient réside en effet dans cet objet, qui est aussi sa cause, et dont, comme l'indique sa particularité d'être toujours objet *partiel*, la finitude est de principe.

En réalité, la dialectique du fini et de l'infini est chez Lacan extrêmement tortueuse, et j'ose dire que l'œil du philosophe voit en

ce point la limite, et donc le réel, de ce dont, pensée comme pensée, ce qui est l'optique de Lacan, la psychanalyse est capable.

Qu'une vérité soit infinie ne fait objection à une méditation de la finitude que pour autant qu'elle reste immanente, et donc du biais par lequel elle touche au réel. Si la vérité est transcendante, ou supra-réelle, elle peut bien, sous le nom de Dieu ou tout autre apparenté, par exemple l'Autre, abandonner à la finitude l'intégral destin du sujet.

J'ai dit que Lacan tenait pour l'immanence de la vérité. Mais j'ai ajouté : « pour l'essentiel ». Car il n'observe strictement la contrainte de l'immanence que dans ce qu'on pourrait nommer le déterminant primordial de sa pensée. Pour le reste, il y a d'importantes fluctuations, venues précisément d'une hésitation de Lacan quand il s'agit de rompre tout lien avec cette herméneutique de la finitude en quoi se résout, hélas ! l'essentiel de la philosophie contemporaine, et qui nous reconduit aujourd'hui au discours pieux, disons à une religiosité dont le petit Dieu serait le minimum de transcendance compatible avec la convivialité démocratique dont on nous assure qu'elle n'a plus désormais d'alternative concevable.

Certes, nous devons à Lacan, par l'implacable couteau qu'il fait passer entre la logique du sens et celle de la vérité, tout l'appareillage de pensée requis pour que l'abjection du discours pieux nous soit perceptible. Et la démocratie conviviale, on sait que ce n'était pas le fort de Lacan, et que ce n'est pas un idéal convenable, on le voit tous les jours, pour ceux qui prétendent s'autoriser de sa pensée.

Cependant, l'hésitation demeure, qui, c'est un exemple entre mille, fait dire à Lacan, dans *Ou pire...*, à propos des cardinaux transfinis non dénombrables de Cantor, qu'il s'agit là, je le cite, « d'un objet que je qualifierai de mythique ». Je ne crois pas pour ma part qu'il soit possible d'aller bien loin dans les conséquences de l'infinité du vrai sans soutenir le réel, et nullement le mythe, des cardinaux non dénombrables.

Poursuivre au-delà de Lacan, c'est peut-être avant tout faire sur ce point confiance au mathème, c'est-à-dire être fidèle au maître. Et d'abord tenir ferme sur l'établissement par voie démonstrative de ce que toute vérité est infinie.

Supposons qu'une vérité soit finie. Sous-ensemble fini de la situation, elle se compose des termes *a*1, *a*2, et cela jusqu'à *an*, où le nombre *n* fixe la dimension intrinsèque d'une telle vérité. Il s'agit d'une vérité où *n* composantes s'articulent. Il s'ensuit aussitôt qu'un prédicat s'ajuste à ce sous-ensemble, lequel, inscrit dans l'encyclopédie, tombe dans le savoir. Disons, pour faire court, qu'un sous-ensemble fini ne saurait être générique. Il est nécessairement constructible. En effet, je considère le prédicat, toujours disponible dans une langue de situation « être identique à *a*1, ou identique à *a*2, ou etc., ou identique à *an* ». L'ensemble composé des termes en question, les termes *a*1, *a*2 et jusqu'à *an*, est exactement circonscrit par ce prédicat. Ce prédicat construit ce sous-ensemble, l'identifie dans la langue, et exclut qu'il soit générique. Donc, il ne s'agit pas d'une vérité. CQFD.

L'infinité d'une vérité signifie aussitôt qu'elle est inachevable. Car le sous-ensemble qu'elle constitue, et qui se trame à partir du disparaître événementiel, est composé dans une succession qui fonde un temps, par exemple le temps, si particulier, de la cure analytique. Quelle que soit la norme intime de l'extension d'un tel temps, il est, lui, irrémédiablement fini. Et donc la vérité qui s'y déplie ne parvient pas à la composition achevée de son être infini. Le génie de Freud a reconnu ce point sous le chef de la dimension infinie d'une analyse, laquelle laisse toujours ouverte, et comme béante, la vérité qui se glissait dans le temps qu'elle avait institué.

Nous voici reconduits, je le crois, à la castration comme à ce que la vérité voile, nous donnant ainsi l'autorisation de l'aimer.

Car si une vérité reste ouverte sur l'infinité de son être, quelle peut bien en être la puissance ? C'est peu de dire que la vérité est mi-dite. Le rapport entre la finitude du temps de sa composition, temps que fonde l'événement d'une disparition, et l'infini de son être, est un rapport sans mesure. Il faut plutôt dire : une vérité est peu-dite, ou même : c'est presque pas que la vérité vient au dire. Est-il alors licite de parler d'une puissance du vrai, puissance nécessaire pour fonder le concept de son éventuelle impuissance ? Lacan déclare certes sans ambages, dans le séminaire que je citais au début, qu' « il semble que ce soit chez les analystes, particulièrement chez eux, qu'au nom de quelques mots tabous dont on barbouille leur discours

on s'aperçoive jamais de ce que c'est que la vérité, savoir, l'impuissance ». D'accord. Mais si nous ne voulons pas être de ces analystes barbouillés, si nous n'avons pas la jalousie du barbouillé, nous aurons à penser en effet l'impuissance d'une vérité, ce qui suppose toutefois que nous ayons le concept de sa puissance.

Ce concept, peut-être déjà nommé par Freud dans la catégorie du frayage, je le soutiens du nom de *forçage*, directement tiré du concept mathématicien de *forcing*. Il s'agit du point où une vérité, si inachevée soit-elle, autorise des anticipations de savoir, non sur ce qui est, mais sur *ce qui aura été si la vérité vient à son achèvement.*

Cette dimension d'anticipation établit les jugements en vérité au futur antérieur. Certes, de ce qu'est une vérité, presque pas peut se dire. Mais de ce qui se passe *sous la condition qu'elle aura été,* il existe un forçage où presque tout peut s'énoncer.

Ainsi une vérité travaille dans la rétroaction d'un presque rien et l'anticipation d'un presque tout.

Le point décisif, réglé lui aussi par Paul Cohen dans l'espace de l'ontologie, donc de la mathématique, est le suivant : vous ne pouvez certes pas nommer à coup sûr les éléments d'un sous-ensemble générique, puisque celui-ci est simultanément inachevé dans sa composition infinie, et soustrait à tout prédicat qui l'identifierait d'un seul coup dans la langue. Mais vous pouvez soutenir que *si* tel élément de la situation *aura été* dans le sous-ensemble générique supposé achevé, *alors* tel énoncé, raccordable rationnellement à l'élément considéré, est, ou plutôt aura été, exact. Cohen décrit cette méthode comme celle du *forcing*, méthode qui contraint l'exactitude d'énoncés *sous une condition anticipante quant à la composition d'un sous-ensemble générique infini.*

Je dis « exact », ou « exactitude », parce que Lacan surimpose l'opposition du savoir et de la vérité celle de l'exactitude et du vrai. Or vous voyez que l'énoncé pris dans le *forcing* ne saurait sans confusion grave être dit vrai. Car sa valeur, justement, n'est déterminée que sous une condition d'existence quant à un sous-ensemble générique, donc sous une condition de vérité.

J'emploie pour ma part le terme de *véridicité,* qui indique à la fois l'écart et la connexion avec la vérité. On dira donc, projetant le

mathème de Cohen dans ce qu'il prescrit au philosophe, ceci : une vérité procède en situation, sans détenir la puissance, ni de se dire ni de s'achever. Elle est en ce sens absolument castrée, n'étant presque pas ce qu'elle est. Elle a cependant la puissance, au regard d'un énoncé quelconque, d'anticiper le jugement conditionnel suivant : si telle composante aura figuré dans une vérité supposée achevée, alors l'énoncé en question aura été véridique, ou erroné. La puissance d'une vérité, dans la dimension du futur antérieur, est de légiférer, en anticipation de sa propre existence, sur le dicible véridique. Le dicible véridique, évidemment, relève du savoir, et la catégorie de véridicité est une catégorie du savoir. On dira donc que, castrée au regard de sa propre puissance immédiate, une vérité est toute-puissante au regard des savoirs possibles. La barre de la castration ne passe pas entre vérité et savoir. Elle sépare la vérité d'elle-même, libérant du même coup sa puissance d'anticipation hypothétique dans le champ encyclopédique des savoirs. Cette puissance est celle du forçage, par quoi je traduis *forcing*, trop sportif à mon goût.

Je tiens que l'expérience analytique est tissée d'un tel constat. Ce qui peu à peu s'énonce dans une cure est non seulement ce qui trame, dans un temps fini et scandé, l'inachevable infinité du vrai, mais aussi — et spécialement pour ce qui s'attache à la rare intervention de l'analyste — le marquage anticipant de ce qui aura pu se dire de véridique, pour autant que tel signe, tel acte, tel signifiant aura été supposé comme composante de la vérité. Marquage dont nous savons bien qu'il est suspendu au futur antérieur de l'achèvement empirique de la cure, au-delà de quoi toute supposition quant à l'achèvement de la vérité devient impossible, puisque la situation est résiliée, et avec elle le forçage d'une véridicité possible des jugements qui la concernent. Où il s'avère qu'une véridicité prononcée est ce qu'on peut nommer un savoir, mais un savoir *en vérité*. De ce qu'il est en vérité, ce savoir que force la cure, nous n'aurons à la fin pour témoin que l'analysant même, dans une rétroaction qui vient balancer l'anticipation du forçage.

Je revêts à nouveau ma tenue d'inanalysé prudent, pour dire que, du coup, je ne sais trop si appeler l'acte de l'analyste une interprétation est convenable. J'aimerais l'appeler un forçage, si

scandaleusement autoritaire soit la connotation du mot. Car il s'agit bien toujours d'intervenir sous la supposition suspendue d'une vérité qui procède dans la situation analytique.

Je ne crois pas forcer la note en remarquant, dans de nombreux textes du maître mort, une touche de doute au regard de l'interprétation. Ce n'est guère étonnant si l'on songe que les herméneutes de tout acabit, engouffrés dans la brèche ouverte par le loyal Paul Ricœur, ont fait porter au mot « interprétation » le raccordement de la psychanalyse aux formes rénovées du discours pieux. Pour le dire brutalement, je ne crois pas que l'analyse soit une interprétation, parce que sa règle n'est pas le sens, mais la vérité. Ce n'est certes pas non plus une découverte de la vérité, dont nous savons qu'il est vain d'espérer qu'elle se découvre, puisqu'elle est générique. Ce serait donc, c'est l'espoir qui nous reste, le forçage d'un savoir en vérité, dans le jeu risqué de l'anticipation, par quoi une vérité générique en train d'advenir délivre fragmentairement un savoir constructible.

Mesure prise de la puissance de la vérité, faut-il dire qu'elle s'étend, fût-ce sous la condition pariée de son advenir multiple, à tous les énoncés qui circulent sans exception dans le site où elle opère ? Est-elle, la vérité, quoique générique, et, parce que générique, en puissance de nomination pour toutes les véridicités imaginables ?

Ce serait faire fi du retour de la castration, et de l'amour qui nous y lie du biais de la vérité, sous la forme ultime d'un point de butée absolu, d'un terme qui, quoique donné dans la situation, se soustrait radicalement à l'emprise de l'évaluation véridique. Un point en quelque manière inforçable. Ce point, je l'appelle l'innommable, et, au champ de la psychanalyse, Lacan le nomme la jouissance.

Considérons une situation où, tracée d'un événement évanoui, une vérité procède. Une situation supplémentée de façon immanente par le devenir de sa propre vérité. Car une vérité générique, c'est bien ce paradoxe : un supplément anonyme purement intérieur, une adjonction immanente. Qu'est-ce qui fait réel d'une telle configuration ?

Distinguons ici avec rigueur l'être et le réel. Cette distinction, Lacan la soutient depuis son tout premier séminaire, puisque, le 30 juin 1954, il énonce que les trois passions fondamentales,

l'amour, la haine et l'ignorance, peuvent s'inscrire « seulement dans la dimension de l'être, et non pas dans celle du réel ». Si donc l'amour de la vérité est une passion, il s'adresse certes, cet amour, à l'être de la vérité, mais il achoppe sur son réel.

L'être d'une vérité, son concept nous est acquis : c'est celui d'une multiplicité générique soustraite aux constructions du savoir. Aimer la vérité, c'est aimer le générique comme tel, et c'est pourquoi, comme dans tout amour, il y a là quelque chose d'égaré, sur quoi l'ordre de la langue est sans prise, et qui est tenu, par la puissance des forçages qu'il autorise, dans l'errance d'un excès.

Cependant, la question insiste du réel contre quoi cette errance même et la puissance qu'elle fonde viennent buter.

Je dirai alors qu'au champ déterminé par une situation et le devenir générique de sa vérité, un réel s'atteste par un terme, un point, un seul, où la puissance de la vérité s'interrompt. Un terme dont aucune supposition anticipante sur le sous-ensemble générique ne permet de forcer le jugement. Un terme proprement inforçable. Ce terme ne peut, si avancé soit le procès de la vérité, s'y trouver prescrit sous la condition de cette vérité. Aucune nomination ne s'ajuste à ce terme de la situation, si grandes soient les ressources en devenir du tracé immanent du vrai. C'est pourquoi je le dis innommable. Innommable s'entend non au sens des ressources disponibles du savoir et de l'encyclopédie, mais au sens précis où il demeure hors d'atteinte des anticipations véridiques fondées sur la vérité. Innommable, il ne l'est pas « en soi », ce qui ne veut rien dire, il l'est au regard du processus singulier d'une vérité. L'innommable n'advient qu'au champ de la vérité.

Ainsi s'éclaire que dans la situation de la cure analytique, qui est précisément un des lieux où l'on suppose qu'une vérité travaille, la jouissance soit à la fois ce que cette vérité dispose en réel et ce qui demeure à jamais soustrait à l'étendue véridique du dicible. C'est que la jouissance est exactement, au regard de la vérité analytique, ou vérité de la situation de cure, le point d'innommable qui fait butée pour les forçages qu'autorise cette vérité.

Il est essentiel de tenir que ce point est *unique*. Il ne saurait y avoir deux ou plusieurs innommables pour une vérité singulière. La maxime lacanienne « il y a de l'Un » s'arrime ici à l'irréductible réel,

à ce qu'on pourrait appeler le « grain de réel » qui enraie la machinerie de la vérité, laquelle est dans sa puissance la machinerie des forçages, donc la machinerie à produire, du point de l'inachevable vérité, des véridicités finies. Au frayage de la véridicité s'oppose ici l'enrayage de l'Un-réel.

Cet effet d'Un dans le réel, induit par la puissance de la vérité, est son revers d'impuissance. Ce qui se signale aussitôt par une particulière difficulté à *penser* cet effet. Comment penser ce qui se soustrait à toute nomination véridique ? Comment penser en vérité ce qui est exclu des puissances de la vérité ? Le penser, n'est-ce pas forcément le nommer ? Et comment nommer l'innommable ?

A cette sollicitation paradoxale Lacan lui-même ne répond qu'à demi-mot. Particulièrement quand il s'agit de la jouissance transphallique, ou seconde jouissance, on voit apparaître dans son discours le triangle de la féminité, de l'infini, et de l'indicible, dont le moins qu'on puisse dire est qu'il est bien antérieur à la coupure freudienne. Que la jouissance féminine noue l'infini à l'indicible, et qu'il y ait évidence de ce point dans l'extase mystique, c'est là un thème que je dirais culturel, et dont on sent bien qu'il n'a pas encore traversé, même chez Lacan, l'épreuve radicale de l'idéal du mathème.

Peut-être une des origines de l'embarras de Lacan réside-t-il dans le paradoxe de l'innommable, paradoxe que je formulerai ainsi : si l'innommable est unique au champ d'une vérité, n'est-il pas précisément nommable par cette propriété ? Car celui qui n'est pas nommé, s'il est unique, lui vient *comme nom propre* de n'être pas nommé. L'innommable ne serait-il pas finalement le nom propre du réel d'une situation que traverse sa vérité ? L'indicible jouissance ne serait-elle pas le nom du réel du sujet, dès que dans la situation de cure il est aux prises avec sa vérité, ou avec une vérité ?

Mais alors, l'innommable est en vérité nommé, il est forcé, et la ressource de puissance d'une vérité est proprement sans bornes.

Là encore, la mathématique vient à notre secours. En 1968, le logicien Furkhen démontre que l'unicité de l'innommable ne fait pas obstacle à son existence. Il crée en effet une situation mathématique où sont clairement définies les ressources de la langue et de sa puissance de nomination, et où il existe un terme, et un seul, qui ne

peut recevoir de nom, au sens où il ne peut être identifié par une formule de la langue.

Il est donc consistant, dans l'ordre du mathème, de soutenir qu'un terme et un seul d'une situation donnée reste inforçable du point d'une vérité générique. Ainsi s'atteste dans la situation que supplémente sa vérité le réel de cette supplémentation. Si puissante soit une vérité, si capable de véridicités qu'on l'éprouve, cette puissance vient échouer sur un terme unique, qui d'un seul coup opère la bascule de la toute-puissance à la vaine puissance, et déporte notre amour de la vérité de son apparence, l'amour du générique, à son essence, l'amour de l'innommable.

Non que l'amour du générique ne soit rien. A lui seul, il se distingue radicalement de l'amour des opinions, qui est la passion de l'ignorance, ou encore le funeste désir de la constructibilité intégrale. Mais l'amour de l'innommable est encore au-delà, et c'est lui seul qui permet de soutenir sans désastre et dilapidation de tout le véridique l'amour de la vérité. Car en matière de vérité, ce n'est qu'à soutenir l'épreuve de son impuissance que nous trouvons l'éthique requise dans l'adoption de sa puissance.

Les circonstances de cet automne 1991 m'enjoignent de conclure, de manière en apparence tout à fait incongrue, sur Vladimir Oulianov, dit Lénine, dont il est à la mode aujourd'hui de déboulonner les statues.

Notons au passage que si quelque lacanien était tenté de participer au zèle des déboulonneurs, il devrait méditer le paragraphe du séminaire du 20 mars 1973, qui débute ainsi :

> Marx et Lénine, Freud et Lacan ne sont pas couplés dans l'être. C'est par la lettre qu'ils ont trouvée dans l'Autre que, comme êtres de savoir, ils procèdent deux par deux, dans un Autre supposé.

Il faudra donc qu'il s'explique, le supposé déboulonneur lacanien des statues de Lénine, sur ceci que Lacan s'est lui-même identifié comme le Lénine de Freud.

Ajoutons qu'au moment où tant d'analystes se préoccupent, fût-ce dans la monumentale image du fisc et de l'union européenne, de ce qui va advenir de leur rapport à l'État, la méditation de Lénine

leur sera sûrement plus utile que celle des écrits, si même ils existent, des déboulonneurs.

Lénine a cru devoir écrire : « La théorie est toute-puissante parce qu'elle est vraie. » Ce n'est pas inexact, puisque le forçage se soumet anticipativement l'étendue de la situation par un réseau potentiellement infini de jugements véridiques. Mais ce n'est, une fois encore, que la moitié du dire. Il faut ajouter : « La théorie est impuissante, parce qu'elle est vraie. » Cette seconde moitié de l'exactitude se soutient de ce que le forçage est dans l'impasse de l'innommable. Mais elle ne serait, isolée, pas plus capable que l'autre de nous protéger du désastre.

Ainsi Lénine adoptait-il ce rapport d'amour de la castration qui la voile dans la moitié de puissance qu'elle fonde. Les déboulonneurs, on ne le voit que trop, adoptent au contraire cet amour direct de l'impuissance qui ne fait que le lit des situations sans vérité.

Cette oscillation est-elle inévitable ? Je ne le pense pas. Sous la sévère garantie du mathème, nous pouvons nous avancer dans ce découvert où l'amour de la vérité se rapporte à la castration, du double biais de la puissance et de l'impuissance, du forçage et de l'innommable. Il suffit de tenir conjointement sur le véridique et sur l'inachevable. Analyse finie *et* analyse infinie. Ou, comme le dit Samuel Beckett, ce sont les derniers mots d'un livre dont ce n'est pas pour rien qu'il a pour titre *L'Innommable :* « Il faut continuer, je ne peux pas continuer, je vais continuer. »

Philosophie et politique[29]

1. Clôture de la philosophie et retrait du politique ?

La philosophie n'est-elle pas désormais dans l'impureté inachevable de sa clôture ? La politique – du moins celle qui importe à la pensée, la politique d'émancipation, longtemps nommée politique révolutionnaire – ne vient-elle pas d'attester sa catastrophe ?

Comment le lien qu'un « et » suppose pourrait-il faire circuler la pensée entre deux termes par eux-mêmes et pour nous intégralement défaits ?

29. Ce texte a des origines complexes et représente une réorganisation de matériaux au départ tout à fait distincts quant à leur destination.

Le noyau en est une conférence faite à Strasbourg au début de 1991, dans le cadre du séminaire organisé par Jean-Jacques Forté et Georges Leyenberger. Cette conférence a paru, avec les autres interventions du séminaire, dans *Politique et Modernité,* Osiris, 1992.

Cependant, désireux de tenir un propos plus complet, j'ai d'abord inséré un bref développement issu de ma contribution au colloque sur l'œuvre de Louis Althusser organisé à l'université Paris VIII au printemps 1991, à l'initiative de Sylvain Lazarus. J'ai ensuite articulé sur cet ensemble un développement sur le droit dont la provenance est elle-même complexe. Il s'agit en effet d'un texte demandé par Jean-Christophe Bailly et Jean-Luc Nancy pour un numéro de la revue *Alea,* numéro qui finalement n'a pas paru. Mais, refondu et déplacé, ce texte a trouvé place dans un petit essai, *D'un désastre obscur,* publié à l'automne 1991 dans la collection que Denis Guenoun dirige aux éditions de l'Aube.

Cela dit, l'essentiel est inédit, et le tout me semble donner des perspectives cohérentes pour ce qui m'importait ici : penser le lien entre philosophie et politique dans l'acte d'une désuturation, et en respectant la conviction où je suis que la politique *comme telle* est un lieu de pensée indépendant de la philosophie.

C'est à la fois du biais de son intimité avec elle-même, et du biais de la forme de ses assertions, que Philippe Lacoue-Labarthe, dans les premières pages de *La Fiction du politique*[30], nous a indiqué en quel sens la philosophie ne pouvait plus être, à ses yeux, que dans l'élément de sa propre impossibilité.

L'intime résulte de ce que, pour lui, c'est le désir de philosophie qui est frappé par la mélancolie de l'Histoire. Plus précisément un tel désir, s'il se présente dans la continuité d'un droit à désirer, l'obscur du siècle le change en une caricature obscène.

La forme, elle, est atteinte de ce qu'il devient impossible de soutenir, en philosophie, la clarté impérative de la thèse. La philosophie oscille dès lors entre un intolérable mutisme, celui de Heidegger devant Paul Celan[31], et la recherche presque désespérée d'une prose de la pensée qui organiserait sa migration dans le poème.

Cette impossibilité, qui est désormais non pas tant le statut de la philosophie que son élément subjectif, Lacoue-Labarthe et Nancy l'ont aussi bien appelée le retrait du politique. Car, au cœur de ce constat, qui affecte la philosophie dans son désir comme dans son dire, il y a sans aucun doute une conviction sur le lien désormais improbable, ou introuvable, entre la philosophie et ce qui, de la politique, inscrit dans l'Histoire le destin en éclaircie d'une pensée.

2. La communauté comme impossible propre de notre monde

Cette éclaircie a eu originellement pour nom philosophique la communauté. Ou du moins ce nom — descendance de la fraternité

30 Cf *La Fiction du politique*, Christian Bourgois, 1990.

31. Il faut lire sur ce point l'interprétation de la rencontre entre Celan et Heidegger que propose Lacoue-Labarthe dans *La Poésie comme expérience*, Christian Bourgois, 1986. J'esquisse une autre interprétation dans *Manifeste pour la philosophie* (Le Seuil, 1989).

révolutionnaire — a commandé la réception philosophique des avatars de la politique d'émancipation depuis 1789. « Communauté » est ce par quoi la philosophie *entend* la proposition socialiste, puis communiste.

La communauté, telle qu'encore latente dans les débris de l'idée communiste, au comble même de la déchéance de cette idée, est ce par quoi le collectif est dans la guise de son éclosion, sans substance ni récit fondateur, sans territoire ni frontière, non pas tant soustrait à l'oppression et à la division que déployé au-delà d'un tel partage, impartagé sans fusion avec soi, achevé sans clôture, ou, comme dit Mallarmé, tel qu'il s'achève « en maints rameaux subtils ».

La communauté telle qu'il n'y en a pas de disposition d'être offerte à la trouvaille, et donc insituée ou incapable de se promettre à qui n'en aurait que le vouloir. Telle que, sans feu ni lieu, elle ne se laisse pas plus que la communauté d'amour confier ou transmettre à ce qui n'est pas elle. Communauté qu'on dira donc, avec Maurice Blanchot, inavouable[32].

La communauté telle qu'on ne peut ni procéder à son institution ni la dévouer à sa perpétuation, seulement se tenir dans l'accueil de sa venue, dans l'offrande de son événement. Communauté qu'on dira donc, avec Jean-Luc Nancy, désœuvrée[33].

Communauté sans présent ni présence, seulement prise dans sa venue, telle que le ravage du temps en dépouille le thème, en met à nu l'infime déplacement. Communauté qu'on dira donc, avec Giorgio Agamben, la communauté qui vient[34].

L'impalpable don de la communauté est cela même dont le monde nous dit aujourd'hui que c'est l'impossible propre du monde, de tout monde, pour autant qu'un monde ne se soutient que d'une consistance consensuelle. Communauté, communisme : ce qui se passe sous nos yeux prouverait que ce sont là les traversées criminelles d'une inconsistance du monde. Bien plus que la facilité de la jouissance et du transit, bien plus que l'égoïsme clos ou le consentement à la rapine, à l'injustice et à la liberté comme vacance

32. Maurice Blanchot, *La Communauté inavouable,* Éd. de Minuit, 1984.
33. Jean-Luc Nancy, *La Communauté désœuvrée,* Christian Bourgois, 1990.
34. Giorgio Agamben, *La Communauté qui vient,* Le Seuil, 1991.

de toute vérité, ce qu'on dit, ou plutôt ce que chacun se dit dans l'élément anonyme du dire, avec l'économie de marché, le règne technique des politiciens, la guerre, l'indifférence, est ceci : l'impossible du monde, aujourd'hui et pour jamais, est la communauté. Puisqu'il n'y a que la gestion raisonnable, le capital, les grands équilibres.

Ou *les* communautés. Mais rien n'est plus opposé à l'Idée de la communauté que la substance communautaire, juive, arabe, française ou occidentale. Rien ne met plus la communauté dans la traverse de son impossible que l'alliance réaliste de l'économie et des territoires culturels communautaires. Et par conséquent, le *réel* du monde est précisément la communauté comme impossible.

Ou ceci : la politique réelle, celle qu'on nous prêche, exclut toute Idée. Être *du* monde n'est rien d'autre que faire sien cet impossible, ce qui veut dire, et c'est l'impératif du temps : gouverne toutes tes actions et toutes tes pensées de telle sorte que ces actions et ces pensées attestent que la communauté est impossible. Ou ceci encore : agis sans Idée.

3. Être contemporain, si désertique soit-il, du verdict du monde

Ce que je voudrais soutenir est que nous devons entendre la vérité de cet impératif. Ou plus exactement : entendre cet impératif *dans l'élément d'une vérité.* Ce qui veut dire : l'entendre exactement comme Marx, dans le *Manifeste,* entendait la dissolution, par le Capital, de tous les liens sacrés dont on croyait qu'ils soutenaient la consistance du monde. L'entendre par conséquent comme l'horreur sans vérité qui expose la matière d'une vérité possible. Ce qui veut dire : déplacer l'impératif désertique de notre monde. Simplement le déplacer.

Le déplacer dans quel espace des places ? Tout se joue ici à mon sens sur le lien entre communauté et vérité, et finalement, donc, sur le lien entre philosophie et politique. Le déplacement consiste en

ceci : ce que l'Idée communiste contenait de mortel était qu'elle assumait la coappartenance de la communauté et de la vérité du collectif. La communauté du communisme était l'advenue en politique d'une réalisation du collectif comme vérité.

Que le collectif soit dans son acte la vérité de ce qu'il est, c'est ce qui s'appelle, depuis que la philosophie existe, la justice. C'est bien pourquoi, à la fin du livre IV de *La République,* Platon énonce que la justice n'est nullement une norme extérieure, une qualification de ce qui est. La justice, dit-il, s'énonce de l'action qui touche à l'intériorité, en tant que véridiquement (*aléthôs*) relative à ce dont il y a intérieur, et relevant strictement de lui. Dans la figure de la communauté la justice n'est donc pas ce qui peut se dire du collectif, mais le collectif lui-même advenu véridiquement, ou comme vérité, à sa propre disposition immanente.

Cela, bien entendu, suppose que la justice soit disjointe de la nécessité, sous quelque forme qu'elle procède. Le drame de l'Idée communiste dans sa forme sécularisée est qu'elle a confié son paradigme à la nécessité, ce qui voulait aussi dire : confier la politique au sens de l'Histoire. Elle a désigné la communauté comme captive de sa nécessité réelle.

Or il faut bien dire que c'est là, dans les termes mêmes de Platon, une position sophistique. Au livre VI de *La République,* Platon donne du sophiste une définition rarement relevée, et à mon avis cruciale. Le sophiste, dit-il, est celui qui est incapable de voir « à quel point diffèrent selon l'être la nature du bien et celle du nécessaire ». La soumission de la volonté politique au thème d'une nécessité de la communauté comme figure du bien en politique dispose cette volonté dans le champ de la sophistique. Il n'est dès lors pas étonnant que cette volonté, longuement représentée comme volonté de justice, s'exténue aujourd'hui sous l'argument sophistique qui nous domine dans sa forme retournée, et qui est : puisque la communauté est impossible, la politique d'émancipation ne représente nul bien. Ou encore, et c'est ce que de toutes parts on nous répète : sous l'idée communiste, et donc sous la donation de la communauté, la justice a pour essence l'injustice. L'impossibilité de la communauté, qui est le réel du monde, interdit que la politique puisse être sous une Idée. De là que toute politique est primordiale-

ment gestion du nécessaire. Ce qui se dit aussi : il n'y a pas de politique d'émancipation. Il n'y a que le devenir réglé et naturel des équilibres libéraux.

Si l'on assume, contre ce verdict, qu'une politique peut exister qui soit dans l'élément de la pensée, et donc de la justice — car « justice » n'est que le nom philosophique de la politique comme pensée —, il faut donc tenir, avec toutes ses conséquences, que je vais tenter de déployer, la thèse suivante : que la communauté soit impossible ne fait en rien objection à l'impératif de la politique d'émancipation, qu'on la nomme communisme ou autrement.

4. Existence de la politique au point de son impossibilité apparente

Que l'impossibilité de la communauté ne fasse pas objection à la politique dont cette idée est le philosophème est aussi bien, soit dit en passant, la conviction de Platon. A de multiples reprises, les interlocuteurs de Socrate dans *La République* cherchent à le déstabiliser en indiquant que la cité idéale qu'il « mythologise », comme il le dit, n'a aucune chance d'exister. Or, quelles qu'en soient les variations retorses, la réponse de Socrate revient en définitive à ceci, que si l'on considère la politique comme une pensée[35] — et seule évidemment une telle politique intéresse la

35. La pleine reconnaissance de ce point est loin d'être acquise. C'est à Sylvain Lazarus qu'est due, pour l'essentiel, l'élaboration catégorielle qui autorise à considérer la politique comme une pensée immanente, ou pensée en intériorité, *sans la confondre avec la « philosophie politique »* C'est grâce à lui que nous savons qu'il y a une pensée singulière de Saint-Just, pensée rapportée à un mode effectif de la politique, et qui n'est nullement identifiable par ses « sources » rousseauistes. De même, nous pouvons penser la pensée de Lénine tout autrement que comme une conséquence du marxisme. Si peu répandue, voire « écrite », que soit à ce jour la doctrine de Lazarus, il devrait être impossible à terme d'éviter toute considération de celui qui a mis en évidence, forgeant les catégories de ce repérage, la politique comme lieu de pensée singulier, sur le même plan, quoique totalement irréductible à

philosophie –, alors la possibilité *objective* ne saurait être une norme de la politique.

Et qu'on ne parle pas pour autant d'utopie : car la politique décrite, la *politéia* mythologisée, a bel et bien un *réel,* dans son impossibilité même. Ce réel est celui de la prescription subjective, qui fera au regard du monde, non pas du tout rien, mais ce qu'il est possible de faire, fût-ce sous la loi réelle de l'impossible. Ce possible commensurable à l'impossible a deux figures connexes :

– Tout d'abord celle des énoncés. Une politique est déjà réelle de ce que ses énoncés ont réussi à exister. La politique, si elle relève de la pensée, est d'abord contenue dans des énoncés prescriptifs. Platon n'hésitera pas à soutenir que, de toute façon, l'exécution pratique, *praxis,* détient moins de vérité que l'énoncé, *lexis.* D'où il résulte qu'une prescription politique n'a pas à prouver préalablement sa possibilité en termes de réalisation. Socrate demandera : « En quoi le fait que nous ne soyons pas en état de prouver s'il est possible de régenter la cité comme nous l'avons dit affaiblirait-il la détermination au bien de notre dire ? » Toute politique d'émancipation suppose en définitive une prescription inconditionnée. « Inconditionné » veut dire qu'une politique d'émancipation radicale ne s'origine pas dans une preuve de possibilité que l'examen du monde fournirait. Et qu'elle n'a pas non plus à se présenter comme représentation d'un ensemble social objectif. Une politique d'émancipation se tire du vide qu'un événement fait advenir comme inconsistance latente du monde donné. Ses énoncés sont des nominations de ce vide même.

– Deuxièmement, les énoncés d'une politique d'émancipation enveloppent un deuxième principe réel, qui est celui de la subjectivité politique. C'est tout le thème de la fin du livre IX de *La République,* quand les sceptiques jeunes gens reviennent à la

---

eux, que l'art ou que la science, et intransitif à la philosophie. Donnons ici les écrits disponibles de Sylvain Lazarus : *Peut-on penser la politique en intériorité ?,* Éd des Conférences du Perroquet, 1986 ; *La Catégorie de révolution dans la révolution française, ibid.,* 1989 ; *Lénine et le Temps, ibid.,* 1990.

Annonçons la parution prochaine de son livre synthétique, *L'Anthropologie du Nom.*

charge. Le politique, dit Platon, s'occupera des affaires publiques « dans son propre État, et beaucoup, mais non pas sans doute dans sa patrie, à moins qu'une occurrence divine ne lui en accorde le hasard ». « Son propre État », c'est l'homme politique — le contraire du politicien — lui-même, le militant de la prescription inconditionnée, tel qu'il est en situation dans sa patrie, et il agira selon cette prescription sous l'injonction du hasard des événements, sans jamais revenir sur la norme subjective qu'il adopte. Et, ajoute Platon, « ne fait nulle différence que cette norme soit localisable, ou qu'elle ait à être. C'est d'elle seule qu'il tirera la raison de ses actes, et de nulle autre ».

5. *Nominations philosophiques et catégories politiques*

Mais si la politique juste, pour être, ne requiert aucune preuve selon le nécessaire ou l'existence possible, si elle est d'abord une pensée qui porte à l'être la ténacité d'un sujet dans le corps d'énoncés qui constitue sa prescription, il en résulte que la communauté, supposition d'un être réel de la justice sous la forme d'un collectif qui fait vérité de lui-même, n'est jamais, intrinsèquement, ou dans sa lettre, une catégorie de la politique. La communauté est au mieux ce qui s'énonce *en philosophie* comme trace d'une condition politique réelle qui n'est, elle, tissée que d'énoncés singuliers et de subjectivités agissantes.

Ou encore : une vérité, comme vérité politique, se déploie en tant que pensée immanente de sa prescription et de ses effets possibles. Ou, pour reprendre l'expression de Sylvain Lazarus, la politique (d'émancipation, ou révolutionnaire, mais nous laisserons les autres « politiques » aux sciences humaines) est « pensée en intériorité ». La philosophie énonce, par exemple sous le nom de communauté, que cette pensée, ou cette vérité, *aura été,* si on y procède fidèlement. Mais l'énoncé philosophique de l'être d'une vérité, énoncé qui délivre cet être au futur antérieur, ne saurait fusionner avec le procès de cette vérité, ni même en constituer l'idéal ou la

norme. Aucune politique ne peut vouloir la communauté, puisque ce n'est que sous condition des énoncés d'une politique que la philosophie peut, pour son propre compte, produire ce nom, « communauté » (ou « justice » : c'est la même chose). Et ce nom n'est pas un des noms de la politique, ni une vérité de la politique. C'est un nom philosophique *pour* indiquer qu'il y aura eu un être d'une telle vérité, pour autant qu'il y en aura eu le sujet. Ce nom tourne le temps réel d'une politique, quelle qu'en soit l'étendue active, vers l'éternité nominale de son être.

Ce point est particulièrement délicat, bien qu'il ne soit qu'un des aspects de l'acte philosophique, déterminé comme *saisie* des vérités par l'opération de la catégorie vide de Vérité. Nous ne sommes en effet pas accoutumés à penser (philosophiquement) la politique comme procédure de vérité. L'idée dominante est bien plutôt que la philosophie *fait vérité* de ce qui est en jeu dans la détermination politique, et qui est soit de l'ordre de la pratique, soit de l'ordre des passions. Il résulte de cette vision « ordinaire » des choses que des noms purement philosophiques, destinés à saisir *en Vérité* l'effectivité des vérités politiques, sont considérés comme s'ils étaient des noms de la politique elle-même.

On dira aussi que la philosophie est désignée comme le lieu où la politique est pensée. Or la politique *est* un lieu de pensée. Et il n'est pas même correct de dire que la philosophie est pensée de cette pensée, car les grands textes des politiques, de Saint-Just à Lénine ou à Mao, ont précisément pour enjeu d'*identifier la politique comme pensée de l'intérieur de la pensée politique.* Ce rapport, interne à la politique comme procédure singulière, entre pensée et pensée de la pensée, n'est nullement identique au rapport de la politique à la philosophie. Il constitue, comme le montre aujourd'hui avec une force toute particulière l'œuvre de Sylvain Lazarus[36], la tension *intime* de toute procédure de vérité.

Une politique (d'émancipation ou de justice, noms philosophi-

36. La tension, le « décrochage », intérieur à la procédure de pensée politique comme à toute autre procédure générique, entre pensée et pensée de la pensée, est un thème fondamental de Sylvain Lazarus dans *L'Anthropologie du Nom* (cf. note précédente).

ques ; en intériorité, nom que Sylvain Lazarus assignerait à la politique elle-même) est une singularité en situation, dépendante d'un événement qui affecte le collectif, en présente séquentiellement la vérité (mais « vérité » est encore un nom de la philosophie, car l'effectuation de cette procédure ne se nomme pas comme telle). Cette politique dispose ses propres opérateurs, qui sont des opérateurs de pensée et d'enquête. La (ou une) philosophie entreprend de *saisir* cette vérité, et donc d'anticiper son être, lequel, par principe – étant générique – *n'a pas encore eu lieu* : ce qui *existe* est son sujet (fini), non son être (éternel). Pour opérer cette saisie, la philosophie va disposer, autour de la catégorie de Vérité, ses propres noms et ses propres opérations.

En particulier, toute philosophie, ayant à compossibiliser des vérités disparates dans la saisie qu'elle en opère, devra *distinguer* la procédure politique des autres. Elle en fixera la donnée de situation (le collectif comme infinité), la numéricité[37], l'innommable[38] propre, etc. Ce qui signifie que la démarche par quoi la philosophie se met sous condition de la politique *passe nécessairement par une définition philosophique de la politique.*

Or la démarche de la politique comme pensée n'est pas définitionnelle. Une séquence singulière de la politique n'opère jamais à partir d'une définition de la politique. C'est ce que Sylvain Lazarus veut nous faire penser lorsqu'il énonce la frappante formule selon

37. La numéricité d'une procédure générique est le « chiffrage » de son rapport à la disposition du vide (figure ontologique), de l'Un (figure du compte *et* de l'événement), du fini (règle de parcours des situations) et de l'infini (figure de la situation totale *et* de la vérité). Chaque type de procédure générique admet une numéricité particulière. On trouvera plus loin (dans le texte « Qu'est-ce que l'amour ? ») la numéricité de la procédure amoureuse, qui est : un, deux, l'infini. Sans qu'il soit question de l'établir ici, j'indique que la numéricité de la procédure politique est : Infini-1 (la situation), Infini-2 (l'État), un ordinal (qui *fixe* événementiellement l'excès de l'infini-2 sur l'infini-1), et le Un (qui chiffre l'égalité). On notera que la politique commence là où l'amour finit, mais que l'amour commence aussi bien là où la politique finit.

38. Sur l'innommable, cf. note 18. Tout type de procédure générique admet un innommable propre. Ainsi, l'innommable propre de l'amour est la jouissance sexuelle. Celui de la politique est le collectif. Celui du poème est la langue. Celui de la mathématique est la consistance.

laquelle *le Nom est innommable.* En politique, le nom « politique » n'est pas nommé ni défini. En ce sens, toute nomination ou définition du nom « politique » est extra-politique, et n'a en fait rien à voir avec la politique telle qu'elle procède comme pensée et épreuve de la pensée. Ces définitions et nominations relèvent de la philosophie. Et « faire de la philosophie » est totalement différent de « faire de la politique », quoiqu'il s'agisse dans tous les cas de la pensée. La philosophie dispose ses opérations en vue de pouvoir énoncer, au regard d'une politique, qu'il y a là une vérité. Mais ce « il y a » n'est pas un jugement déterminant, car une politique singulière n'a pas pour essence la vérité qu'elle est. Son essence est le tracé de sa procédure, et qu'il s'agisse d'une procédure *de vérité* n'est dicible que selon l'acte philosophique, lequel, pour la politique elle-même, n'est jamais qu'une sorte de reconnaissance inactive[39].

Il faut convenir que cette discipline des distinctions, facile à exercer quand il s'agit de l'art, évidente au regard de l'amour, durement conquise au cours des siècles pour la science, reste un programme pour le couple philosophie/politique, comme le prouve justement la vogue du syntagme « philosophie politique ». Rien n'est plus courant que la confusion entre les définitions et axiomes par quoi la philosophie monte la saisie d'une politique singulière en Vérité, et l'expose ainsi à l'éternité à venir de son être, et ce qu'il en est de la politique elle-même, comme effectivité immanente.

Or ce point est peut-être celui, presque inaperçu, où se joue le bilan du siècle. Car l'idée que les définitions de la philosophie, définitions qui visent par anticipation l'être d'une vérité, et les noms immanents d'une vérité, noms qui soutiennent le procès d'une politique, peuvent être confondus, est une idée qui dans le siècle porte elle-même un nom, le nom de Staline. Le matérialisme

39. On reconnaîtra cependant à la philosophie un pouvoir de « service indirect » au regard des procédures génériques en général, et de la politique en particulier. Énonçant le « il y a » des vérités, la philosophie organise une pensée qui *tourne* les esprits vers leur existence, et surtout montre les conditions à partir desquelles la pensée peut être contemporaine de son temps *sans céder sur l'éternité.* La philosophie n'est nullement une politique, mais elle est une *propagande pour la politique,* en tant qu'elle en désigne l'effectivité comme condition de la valeur intemporelle du temps.

dialectique, comme philosophie du parti, et finalement de l'État-parti, est précisément cela : la fusion supposée du philosophème communiste, ou de la communauté, et des noms de la politique. Qui est aussi, en l'espèce, la fusion et la légitimation du présent criminel par le futur antérieur de sa vérité latente. L'identification de l'oppression et du ravage à la communauté *elle-même.*

Cette fusion organise nécessairement un désastre[40].

6. La confusion des nominations philosophiques et des catégories politiques organise un désastre

Quels sont les éléments constitutifs d'une telle configuration désastreuse ? Que le nom philosophique qui retrace sous condition d'un réel politique ce que ce réel aura eu de vérité soit identifié aux noms de ce réel même a trois conséquences. Et ces conséquences sont lisibles dès le mouvement qui entraîne Platon, dans *Les Lois,* à proposer, notamment contre l'impiété, une législation criminelle qui aurait sans nul doute soutenu la condamnation de Socrate, répétant en bout de course le crime à partir duquel, et contre lequel, Platon est entré en philosophie.

La première conséquence est le retour sur les lieux immanents de la politique du règne de l'Un. Une politique d'émancipation est singulière et événementielle. Sa prescription est à la fois fidèle et contingente. Les lieux qui sont les siens sont variables, et déplacés à chaque tentative. Pays, assemblées, usines, classes, armée populaire, foule insurgée : autant de protocoles de localisation disparates, et constitués par une prescription que rien ne vient fonder. Si ces lieux sont saturés par l'anticipation philosophique de leur vérité

40. On va retrouver ici les catégories du désastre, telles qu'elles ont été explorées formellement dans le premier texte de ce livre. Mais je laisse subsister cette apparente répétition, puisque cette fois, extase (du lieu), sacré (du nom) et terreur (du devoir-être) sont pensés dans leur appropriation particulière à *une* procédure de vérité : la politique.

advenue, s'ils sont tournés vers l'éternité propre aux catégories de la philosophie, surgit inévitablement, dans une supposition d'effectivité politique, la substance d'un lieu unique, qui sera aussi bien la patrie de la vérité. Cette appropriation locale, France terre des libertés, Reich millénaire, patrie du socialisme, base rouge de la révolution mondiale, induit une métaphore d'accès et d'imitation. La politique se présente comme accès de la pensée à ce qui s'ouvre au lieu unique de la vérité, et comme mimésis de ce qui a eu lieu dans ce lieu qui n'est pas un lieu, mais *le* lieu, où l'avoir-lieu est immémorial. Il y a alors, comme en témoignent les voyageurs et les organisations asservies, une *extase* du lieu.

Je parle moins ici, du reste, d'une politique particulière que d'une sorte de configuration « années trente à cinquante », qui est comme un schème formel historique du désastre dont la substance est le rabattement de la politique sur la philosophie. En quoi du reste ma description reste philosophique (extraire le « toujours du temps »), et ne saurait être confondue avec ce qui peut se dire *en politique* de ce que furent ces politiques. Car « désastre » est un concept philosophique pour nommer la suture de la philosophie à la politique. Il s'agira donc de ce que la philosophie *voit,* d'un voir subordonné à l'acte de saisie.

On voit, en ces temps, que la dimension extatique a son théâtre historique dans la mise en scène du lieu. Pour lui-même, dans les colossaux rassemblements où le personnel de l'État se montre à la foule, lui renvoyant un instant le sens perceptible de la communauté, stable et furieuse à la fois. Pour le pèlerin étranger, dans les fêtes de joie qui présentent le lieu comme magiquement peuplé de petites filles à bouquets, de travailleurs dont l'acte pur est déjà incorporé à l'avenir, de dirigeants entourés d'une sereine loi d'amour.

Il n'est pas sérieux de seulement rire après coup de ces scènes patiemment montées, ni de les forclore comme seulement mensongères. On comprendra bien plutôt leur profondeur — celle de ce qu'on pourrait appeler le style politico-étatique de cette période. Car ce théâtre est celui d'un rapport singulier entre la politique, l'État et la philosophie, rapport cristallisé dans l'obligation de l'extase. Et de fait, la dimension extatique est évidemment percepti-

ble, dès Platon, dans la présentation solennelle du lieu intelligible, *topos noétos*. Le style poétiquement impératif du mythe d'Er le Pamphylien à la fin de *La République* veut transmettre l'accès extatique au lieu de la vérité. Ce qui est nodal dans ce mythe, c'est que la prescription infondée, le choix pur, qui est en effet en jeu dans toute procédure politique, soient assignés à un lieu. Dans aucun texte grec ne résonne à ce point la tension périlleuse du subjectif comme tel. A propos du choix de leur future destinée par les âmes errantes, Platon écrit : « *Théos anaitios aitia élonénou* », cause est qui choisit, dieu hors cause. Là, un sujet surgit dans une radicale soustraction à toute influence divine. C'est, dit aussi le texte, « *o pas kindunos anthropô* », le complet péril pour l'homme. Magnifique énoncé sur l'in-fondé de la prescription politique. Mais cet in-fondé est localisé dans l'éternel, il est préparé et densifié par la suprême beauté du lieu, où la lumière fait lien du ciel, et où le fuseau de l'être tourne sur les genoux de la nécessité, autant dire sur les genoux de l'État. En sorte que la transparence sans concept du choix est investie et transie par l'extase du lieu. Cette dimension extatique est la première figure du désastre.

La deuxième conséquence de l'identification du philosophème *dans* la singularité d'une politique d'émancipation est la réduction de la diversité des noms de la politique à un seul nom primordial. Toute séquence politique émancipatrice délivre, je l'ai dit, des nominations qui lui sont propres. Vertu, terreur, démocratie, soviets, parti communiste, zone libérée, conseils, établissement des intellectuels en usine, résistance, comités populaires, cellules, congrès : la liste est interminable. Ils ont tous une dimension temporelle et une variation qui les lie à la nomination inventée d'un ou de plusieurs événements. Mais, si on suture ces noms à l'éternité potentielle d'un philosophème, il advient qu'il n'y a qu'un seul nom véritable, et ce nom, inévitablement, devient le nom unique de la politique, le nom de l'émancipation elle-même telle qu'on la suppose advenue en présence. Un tel nom, l'Histoire nous le montre, est alors un nom *sacré*. Presque toujours, du reste, parce que l'unicité d'un nom n'est garantie que dans le propre qui le soustrait à son équivoque, ce nom est en effet un nom propre. Le

nom sacré de l'émancipation est le nom de l'émancipateur. En se sens, Staline ou Mao, pensés dans l'excès éternel de leur nom sur la variabilité des noms de la politique, sont, il faut le dire, des créations, ou des créatures, de la philosophie. En eux et par eux, le sacré du nom vient doubler l'extase du lieu.

Enfin, si les vérités contingentes de la politique se laissent directement, non pas accueillir, mais subsumer en pensée dans un philosophème, ces vérités prennent l'allure d'une injonction despotique. Pourquoi ? Parce qu'alors, dans la supposition de son avènement et de sa présence, la contingence d'une telle vérité endure du biais de la pensée une nécessité latente. L'inachèvement de toute vérité particulière supporte une clause de clôture. Et ce qu'il y a d'innommable dans la situation, ce qui fait limite, et donc réel, pour les noms de la politique, se voit forcé de confesser un nom.

Mais si, sous une loi politique, on déclare que la vérité est désormais coextensive à la situation, et que la capacité de la politique à distribuer des noms est totale, alors ce qui dans le réel s'excepte de cette loi, ce qui résiste à la nomination, et cela existe toujours, tombe sous un verdict de mort. Si la politique d'émancipation est effectuation de sa nomination philosophique, alors se produit ceci, que quelque chose de l'être se présente comme ne devant pas être. En particulier, si la communauté est effective, c'est que son trouble, sa dissidence, sa fêlure inéluctable ne sont que des résidus dont l'être fictif est un tour que lui joue le néant. La politique, suturée à la philosophie, énonce inéluctablement que ceci, qui est, a pour être le devoir-ne-pas-être. De telle sorte que l'anéantir n'est qu'accomplir le verdict de l'être, tel qu'il se livre dans la prescription politique émancipatrice.

Énoncer que la loi de l'être prescrit qu'une partie de ce qui se présente est en réalité néant n'est rien d'autre que la maxime de la terreur. Cette maxime est du reste examinée et fondée dans le livre X des *Lois*, quand Platon explique pourquoi l'incroyant récidiviste peut et doit être condamné à mort, parce qu'en lui le fondement même de son être possible s'est absenté. L'essence de la terreur est d'anéantir ce qui n'est pas. Quand le philosophème de l'émancipation s'empare de la procédure politique émancipatrice,

quand il sature la contingence de ses énoncés, alors la terreur achève l'extase du lieu et le sacré du nom.

C'est ce triplet noué de l'extase du lieu, du sacré du nom et de la terreur que je nomme un désastre. D'un tel désastre, la philosophie n'est jamais innocente, puisqu'il résulte d'une confusion de pensée entre l'accueil philosophique à sa condition politique, le mode par lequel elle tourne cette condition vers l'éternité et les opérations immanentes de la politique elle-même.

7. Du désastre ne s'infère nullement qu'il faille renoncer à l'accueil philosophique des politiques d'émancipation

Comprenons toutefois que la culpabilité de la philosophie est relative à ceci que *mieux vaut un désastre qu'un désêtre.* Si terroriste, sacralisée et extatique qu'elle puisse être, une politique suturée à la philosophie, parce qu'au moins elle est sous le signe de l'Idée, le philosophe – et avec lui, finalement, dans l'élan des siècles, l'humanité *tout entière* – la préférera toujours à une « politique » retirée de toute pensée, et qui ne convoque à sa gestion pléthorique que la petite exacerbation des intérêts.

L'issue n'est certainement pas pour nous, sous couvert de compromission avec les horreurs du siècle, d'en rabattre sur le thème de la politique d'émancipation. Toute conversion au désêtre politique ambiant, ou à la « démocratie » en son sens marchand, mène la philosophie à l'errance d'une ombre désolée, entre l'art et la science mélancolique et perdue.

La tâche est disjonctive : *pour* tenir la résurrection inévitable des politiques communistes – ou de quelque nom qu'on les nomme – à leur distance de condition vitale pour la philosophie, il faut en séparer les notions et les processus d'avec les noms et les actes de la philosophie.

Un des aspects du bilan du siècle, y compris l'écroulement sans pensée des socialismes bureaucratiques, tient donc dans une désuturation nécessaire de la philosophie et de la politique.

8. Althusser comme bord extrême de la suture philosophie/politique

L'œuvre exemplaire de Louis Althusser permettra ici de mieux entendre ce dont il s'agit quand je parle de suture et de désuturation. Dans un temps extrêmement court, et dans la puissance d'une pensée toute ramassée autour de ses axiomes, Althusser est passé d'une suture de la philosophie à la science (textes de 1965) à une suture de la philosophie à la politique, elle-même sous l'effet du maoïsme (« mettre la politique au poste de commandement ») et de la crise concomitante du PCF.

Dès 1968, en effet, la philosophie est pour Althusser une figure de la lutte des classes, elle est, ce sera sa formule, la lutte des classes dans la théorie. Réfléchir sur Lénine lisant Hegel en 1914-1915, nous dit Althusser, « ce n'est pas de l'érudition, c'est de la philosophie, et comme la philosophie est de la politique dans la théorie, *c'est donc de la politique* ».

Ce qui est ici déclaré est une rupture décisive dans la symétrie des conditions de la philosophie. La politique occupe désormais une place tout à fait privilégiée dans le système de double torsion (au regard des conditions, et sur elle-même) qui singularise l'acte de pensée qu'on nomme philosophie. Ce privilège, elle le tient de ce que, outre son statut de condition, elle pénètre dans la détermination de l'acte.

J'ai appelé cette rupture de symétrie et ce privilège déterminant d'une des conditions de la philosophie une *suture*. Il y a suture de la philosophie quand une de ses conditions est assignée à la détermination de l'acte philosophique de saisie et de déclaration. Quand Althusser écrit par exemple : « La philosophie est une *pratique d'intervention* politique qui s'exerce sous la forme théorique », il suture la philosophie à la politique.

L'embarras des sutures, c'est qu'elles rendent malaisément lisibles leurs deux bords, la philosophie et la condition privilégiée.

Côté philosophie, la suture, qui investit l'acte philosophique

d'une détermination singulière quant à sa vérité, ruine par complétion le vide catégoriel nécessaire au lieu philosophique comme lieu de pensée. Dans le langage d'Althusser, on dira que, suturée à la politique, la philosophie retrouve en fait un ou des objets, alors qu'Althusser explique ailleurs, et très solidement, que la philosophie n'a pas d'objet. Althusser en vient à dire que la philosophie intervient politiquement *dans* la pratique politique et dans la pratique scientifique. Mais on pourrait montrer, en suivant Althusser lui-même, que c'est impossible. Car Althusser n'hésite pas à soutenir — à très juste titre — une conception purement immanente des effets de la philosophie. Il écrira par exemple : « La philosophie fait un avec son résultat, qui constitue l'effet-philosophie. » Ou, plus nettement encore : « La philosophie n'intervient dans la réalité qu'en produisant des effets *en elle-même.* » Mais si l'effet-philosophie est strictement immanent, les (éventuels) effets extérieurs, par exemple politiques, de la philosophie ne peuvent que rester entièrement opaques pour la philosophie elle-même. En sorte que la philosophie comme supposée « pratique politique » est au mieux une action à la fois indirecte et aveugle.

Côté politique, la suture dé-singularise le processus de vérité. Pour pouvoir déclarer que la philosophie est une intervention politique, il faut avoir, de la politique, un concept beaucoup trop général et indéterminé. Il faut en fait substituer à la rare existence séquentielle de ce que Sylvain Lazarus appelle des *modes historiques de la politique,* qui seuls sont des conditions réelles de la philosophie, une vision de la politique qui soit poreuse au philosophème. C'est bien évidemment le rôle joué dans le dispositif d'Althusser par l'identification pure et simple de la pratique politique à la lutte des classes. Ni Marx ni Lénine n'ont déclaré que la lutte des classes était *par elle-même* identifiable à la pratique politique. La lutte des classes est une catégorie de l'Histoire et de l'État, et ce n'est que sous des conditions tout à fait singulières qu'elle constitue une *matière* de la politique. Maniée comme support de la suture entre philosophie et politique, la lutte des classes devient en fait une simple catégorie de la philosophie, un des noms pour le vide catégoriel où elle procède. Ce qui est, il faut en convenir, une revanche de l'immanence philosophique.

Mais la difficulté ultime, je la vois quand Althusser répète que la philosophie est une intervention politique « sous la forme théorique ». Qu'en est-il de ce principe formel, qui semble distinguer l'intervention philosophique des « autres formes » de la politique ? Et que sont ces « autres formes » ? Faut-il penser qu'il y a une « forme théorique » de la politique, qui est la philosophie, et une « forme pratique », qui est quoi au juste ? Le Parti communiste français ? Le mouvement spontané des révoltes ? L'activité des États ? Cette distinction est intenable. En réalité, la politique d'émancipation est elle-même de part en part un lieu de pensée. Il est vain d'y vouloir séparer un versant pratique et un versant théorique. Son processus, comme tout processus de vérité, est un processus de pensée sous des conditions qui sont événementielles, et dans une matière qui a la forme d'une situation.

Au fond, ce qui a manqué à Althusser, ce qui *nous* a manqué entre 1968 et, disons, le début des années quatre-vingt, et que nous voyons aujourd'hui, c'est de reconnaître pleinement l'immanence en pensée de *toutes* les conditions de la philosophie. Car il y a cette loi que parfois Althusser fait plus qu'apercevoir, et que parfois il oublie : il n'est possible de penser l'immanence des résultats et des effets de la philosophie que si on pense l'immanence de toutes les procédures de vérité qui la conditionnent, et singulièrement l'immanence de la politique.

Althusser a pointé, sinon développé, à peu près tout ce dont nous avons besoin pour émanciper la philosophie, et de sa répétition académique, et de l'idée morose de sa fin. L'absence d'objet et le vide, l'invention catégorielle, la déclaration et les thèses, la mise sous conditions, l'immanence des effets, la rationalité systématique, la torsion, tout cela, qui demeure, est dans son œuvre. Le paradoxe est qu'il a inventé cette disposition dans le cadre de deux logiques successives qui étaient tout le contraire, puisqu'elles étaient des logiques de suture. Mais ce paradoxe nous enseigne au moins qu'on ne sort pas du théoricisme par le politicisme, ni non plus du reste par l'esthétique ou l'éthique de l'autre.

La désuturation de la philosophie consiste pour une part à abstraire de sa logique le « noyau universel » de l'invention d'Althusser, et à prendre un si grand soin des nominations

qu'aucune ne revienne circuler (comme « lutte des classes » chez Althusser) entre philosophie et politique.

9. *Axiomes de séparation entre philosophie et politique*

Pour pratiquer une ferme délimitation et évacuer les concepts équivoques, donc désastreux, qui « collent » la philosophie à sa condition politique, il faut assumer quelques principes. On posera donc ceci :

1) La politique d'émancipation existe par séquences[41], sous le hasard événementiel qui en commande la prescription. Elle n'est jamais l'incarnation, ou le corps historique, d'une catégorie philosophique trans-temporelle. Elle n'est pas la descente de l'Idée, ni une figure destinale de l'être. Elle est bien un tracé singulier où se fait jour la vérité d'une situation collective. Mais ce tracé n'a nul principe de raccordement à ceux qui l'ont précédé. On dira aussi : il y a une histoire des États, mais il n'y a pas une histoire des politiques.

Par exemple, à s'en tenir aux deux derniers siècles, et en suivant une fois encore les investigations de Sylvain Lazarus, on identifie nettement cinq séquences d'existence de la politique, articulées autour d'événements singuliers, et développées dans des dispositifs intellectuels auxquels se rattachent des noms propres et des écrits :

– la séquence de la Convention montagnarde, entre 1792 et le 9 thermidor, signée par Robespierre et Saint-Just ;

41. La dimension précaire et séquentielle de la politique, pour tout dire, sa rareté, est une conséquence cruciale de ce qu'elle n'existe que comme pensée, ou comme rapport de configuration à sa pensée. Ce sont là des thèmes fondateurs dans la doctrine de Lazarus. Je donnais en 1984, dans *Théorie du sujet*, la version proprement philosophique de ce point : « Tout sujet est politique. C'est pourquoi il y a peu de sujet, et peu de politique. » Aujourd'hui, je ne dirai pas « tout sujet est politique », ce qui est encore une maxime de suture. Je dirais plutôt : « Tout sujet est induit par une procédure générique, et dépend donc d'un événement. De là que le sujet est rare. »

— la séquence ouverte par 1848 (corrélation du juin des ouvriers français et du *Manifeste* de Marx) et achevée en 1871 (Commune de Paris) ;

— la séquence « bolchevique », ouverte en 1902 par le *Que faire ?* de Lénine, porteuse du bilan de la séquence antérieure, et en particulier de la Commune, ponctuée par le 1905 russe et close par la révolution d'Octobre ;

— la séquence « guerre révolutionnaire », ouverte par les premiers écrits de Mao concernant la base de Chingkangshan (1928) et close (peut-être, l'investigation reste à faire) au moment de la prise du pouvoir par le PCC, en 1949 ;

— la séquence Révolution culturelle, ouverte en 1965, et close dès l'automne 1967.

Ce sont ces complexes que Lazarus désigne comme des modes historiques de la politique. Pour les trois premiers, l'investigation est aujourd'hui suffisante pour que leurs noms soient fixés. On désigne le premier comme le *mode révolutionnaire,* le second comme le *mode classiste,* le troisième comme le *mode bolchevique.* Les modes attestent à la fois l'existence de la politique d'émancipation et sa rareté séquentielle. Qu'il soit clair que, quand nous soutenons que la philosophie est sous condition de la politique, c'est de telles singularités modales qu'il est question sous le nom de « politique », et nullement de l'existence des États, qui est en soi un fait structurel sans incidence philosophique particulière.

2) Une politique ainsi conçue est un lieu de pensée immanent, qui dispose ses nominations, ses lieux et ses énoncés sous la loi propre de sa fidélité à un événement. Ainsi, dans la séquence qui est la nôtre en France, il n'y a qu'une question : qu'est-ce qu'une politique capable simultanément de clore sans renégation la période antérieure, de dégager, pour ses fins propres, le noyau universel des modes qu'elle identifie dans l'histoire (singulièrement ce qui se rattache aux noms de Lénine et de Mao), et d'établir, en pensée comme dans l'épreuve militante de cette pensée, les prescriptions et les énoncés d'un nouveau mode ? Les référents événementiels qui furent subjectivement constitués, même si leur nomination est encore en suspens, sont clairs : la séquence de la Révolution culturelle mentionnée plus haut, les années qui vont de Mai 68 à la

fin de 1975, et sans doute le mouvement polonais entre les grèves de Gdansk et le coup d'État de Jaruzelski.

On demandera : peut-on identifier et poursuivre une telle politique, étant entendu qu'elle s'oppose sans aucun doute à la figure parlementaire de la politique, y compris, voire spécialement, dans sa version mitterrandiste, ne serait-ce que parce que le mitterrandisme donne forme — y compris subjective — à ce qu'on peut appeler un bilan renégat de Mai 68 ? La réponse à une telle question suppose qu'on la formule dans l'immanence d'une continuation, et donc de l'intérieur de l'espace ouvert par une prescription politique. Il n'existe aucun protocole analytique, ou extérieur, du procès de cette question. L'existence d'une politique d'émancipation ne relève pas d'un examen de la situation, puisque, par définition, elle n'est jamais transitive à la donation, ni aux intérêts des ensembles sociaux. Son existence ne peut donc que se présupposer elle-même. La question de l'existence n'est ici formulable que du point d'une préexistence. On dira aussi que l'existence d'une politique d'émancipation n'est pas inférable si l'on se situe à l'extérieur de son procès. Une telle politique se *rencontre,* elle ne s'observe pas.

3) La philosophie est radicalement distincte, comme lieu de pensée, de la politique. Mais elle est sous condition de sa figure événementielle. Il est donc requis, compte tenu de ce qui précède, que la philosophie, donc le philosophe, rencontre la politique comme pensée. A partir de quoi on dira que la philosophie, ou plutôt une philosophie, saisit la singularité d'une politique sous des noms génériques. Cette saisie a pour enjeu de rendre compossible la nomination générique d'une politique avec la nomination d'autres procédures de vérité dans la forme événementielle ou fidèle du temps. Ainsi s'accomplit une pensée du temps, tournée vers l'éternité dès lors que ce temps n'est saisi par la pensée que comme espacement en situation des vérités. La question philosophique sera donc : comment nommer une politique dont les référents et les enjeux sont ceux que nous disions, de telle sorte que cette nomination soit compossible avec celles du poème moderne, de la mathématique moderne ou de l'aventure moderne de l'amour ?

10. La nomination philosophique d'une politique d'émancipation vise une vérité, et nullement un sens

C'est en ce point que vient exactement la question : « communauté » est-il un nom recevable pour la nomination philosophique d'une politique de notre temps? Ma réponse est, je dois le dire, dubitative. La raison de ce doute est claire : communauté, dans la guise du communisme, détient encore l'histoire désastreuse d'une suture. Plus précisément : communauté a été le nom par lequel la philosophie a injecté un sens destinal aux lourds et cruels concepts de la politique dans son âge marxiste-léniniste, âge dont la péremption est prononcée au moins depuis le tournant pris en 1967 par la Révolution culturelle en Chine, comme depuis les (rares) effets proprement politiques des années 1968-1975.

Il faut ici prendre appui sur un opérateur capital de la désuturation. Il s'agit d'un énoncé, qui est aussi, ce qui n'est pas étonnant, la maxime la plus courte pour l'athéisme moderne. Cet énoncé est : les vérités n'ont aucun sens. Séquentielles, suspendues au hasard de l'événement, les vérités, y compris les vérités politiques, sont un effet dans la situation d'une fidélité sans concept. Elles ne relèvent d'aucune trajectoire générale dont le sens serait assignable. Les vérités sont en trouée, en défection du sens. Car le sens n'est jamais rien d'autre que ce que la situation elle-même prodigue.

Or une des modalités, sinon même la modalité essentielle, d'une suture est d'affecter ou d'infecter la neutralité défective d'une vérité d'une charge de sens. Par quoi en fait la philosophie expose la singularité d'une vérité au désastre du sens.

C'est ce qui rend si difficile la pensée du destin du communisme, ce qui fait que son désastre est si nettement sans pensée. Car ce désastre est universellement présenté comme désastre du sens. De plus en plus, l'entreprise communiste est moins désignée comme criminelle que comme absurde, ce qui veut dire : privée de sens. Dans ce jugement, le sens est affecté au naturel de l'économie

capitaliste. L'insensé du communisme est d'avoir prétendu se soustraire à la naturalité du sens, capitaliste et parlementaire.

Or il faut, contre cette opinion commune, soutenir exactement le contraire. Ce qui a exposé le communisme au désastre est la saturation stalinienne de la politique par le philosophème, et donc l'excès désastreux du sens, qui a oblitéré toute vérité, *parce qu'il présentait le sens lui-même comme une vérité.* Le désastre n'est pas un désastre du sens, mais un désastre de la vérité *par* le sens, sous l'effet du sens.

Le caractère supposé naturel quant au sens du capitalo-parlementarisme moderne, ou occidental, n'est en réalité, on le sait bien, que l'efficacité d'une absence de sens qui se garde bien de se présenter comme vérité. Le capitalisme moderne et son effet politique d'État, l'État consensuel parlementaire, n'ont ni sens ni vérité. Ou plutôt : ils distribuent comme « sens naturel » le défaut de toute vérité et l'absentement de toute pensée. Le capitalo-parlementarisme est à l'abri de la confusion entre sens et vérité, de ce qu'il ne soutient ni l'un ni l'autre. Sa règle n'est que de fonctionnement, et donc d'extériorité. Il ne requiert en rien le sujet comme sujet politique. Par quoi il l'emporte en effet naturellement sur l'entreprise suturée et désastreuse du communisme réel, qui a présenté le sens comme coextensif à une vérité.

11. Le droit est-il une catégorie politique, et donne-t-il sens (philosophique) à la politique parlementaire moderne ?

Sans doute faut-il ici faire un sort aux thèmes récents par lesquels une « philosophie politique » tente de s'ajuster à ce qu'elle croit être le triomphe du capitalo-parlementarisme, et qui est l'apologie du droit, de l'État de droit et des droits de l'homme. Car cette apologie vise ouvertement à *donner sens* à l'appareillage par trop objectiviste de l'économie de marché et du rituel électoral.

S'il ne s'agissait que d'un thème d'opinion, ouvertement propagandiste, il serait inutile de s'y attarder. Mais il est clair que la

catégorie du droit comme celle, plus « originelle », de Loi sont en passe de devenir des points de passage obligés pour la « philosophie politique » — en réalité, pour la sophistique moderne.

A l'évidence, l'apologie du droit et de la Loi suppose une évaluation philosophique de la politique qui la confond immédiatement avec l'État. Il n'est pas ici question de la politique comme pensée précaire et séquentielle. *De l'intérieur* d'une telle politique, « droit » peut éventuellement prendre un sens prescriptif, ou en conscience, qui n'a nul rapport avec le droit d'État. Ce fut le cas, vers 1978, quand les grévistes des foyers Sonacotra avaient pour mot d'ordre « Français, immigrés, égalité des droits », ou encore en 1983, quand les grévistes de Talbot réclamaient le « droit des ouvriers ». Il s'agissait en fait, dans les deux cas, d'un droit sans Droit, d'une prescription politique inaudible par quelque forme que ce soit du droit d'État.

Quand nos « philosophes » parlent de l'État de droit, ils n'ont cure du droit sans droit par lequel une conscience politique *se déclare*. Ils parlent d'une figure institutionnelle, ils mettent la philosophie, non sous condition de la politique, mais sous condition de l'État parlementaire. La « philosophie politique », comme philosophie de l'État de droit, énonce sa propre possibilité comme liée à l'existence d'une forme particulière d'État, et s'engage contre une autre (feu l'État « totalitaire »).

Acceptons de la suivre sur son terrain, qui, encore une fois, ne saurait être le nôtre (ni n'a jamais été celui d'aucune philosophie véritable). Et demandons : qu'est-ce, philosophiquement pensé, qu'un État de droit ?

Dans l'ontologie des multiplicités historiques que je propose[42], l'État, pensé comme état d'une situation, est ce qui assure le compte structurel des *parties* de la situation, situation qui porte généralement le nom propre d'une nation. Dire qu'un tel état, c'est-à-dire

42. L'ontologie de l'État (sous le nom d'état de la situation) est donnée dans les méditations 7, 8 et 9 de *L'Être et l'Événement*. L'État (au sens politico-historique) est examiné comme exemple de cette figure de l'être. Le point central est que l'état d'une situation (sa re-présentation) est en excès sur la situation (sur la présentation). « Excès » est ici un concept rigoureux. Voir aussi la préface de François Wahl.

une telle opération de compte, est un État « de droit » veut dire en fait que la règle de compte *ne propose aucune partie particulière comme paradigme de l'être-partie en général.* Autrement dit : aucun sous-ensemble, comme la noblesse, ou la classe ouvrière, ou le Parti de la classe, ou les « gens de bien », ou les religieux, etc., n'est mentionné dans une fonction spéciale quant à l'opération par quoi les autres sous-ensembles sont énumérés et traités. Ou encore, aucun *privilège explicite* ne code les opérations par quoi l'État se rapporte aux sous-ensembles délimités dans la situation « nationale ».

Puisque le compte étatique n'est pas validé par une partie (ou un Parti) paradigmatique, il ne peut l'être que par un ensemble de *règles,* les règles de droit, qui sont formelles en ceci justement qu'elles ne considèrent, au principe de leur légitimité, aucun sous-ensemble particulier, mais déclarent valoir « pour tous », ce qui veut dire pour tous les sous-ensembles que l'État enregistre comme étant des sous-ensembles de la situation.

On croit souvent que les règles valent pour tous les « individus », et on oppose le règne démocratique de la liberté individuelle au règne totalitaire d'une fraction autoproclamée, le Parti et ses chefs. Il n'en est rien : aucune règle étatique ne concerne en fait cette situation infinie particulière que nous appelons un sujet ou un individu. L'État n'a rapport qu'à des parties, ou des sous-ensembles. Même quand il traite en apparence un individu, ce n'est pas l'infinité concrète de cet individu qu'il considère, mais cette infinité *réduite à l'Un du compte,* soit le sous-ensemble dont cet individu est le seul élément, ce que les mathématiciens appellent un *singleton.* Celui qui vote, qui est emprisonné, qui cotise à la Sécurité sociale, etc., est répertorié par un nombre qui est le nom *de son singleton,* et non la prise en compte de lui-même comme multiplicité infinie. Quand l'État est de droit, cela veut seulement dire que le rapport à l'individu-compté-pour-un se fait selon une règle, et non à travers une évaluation dont un sous-ensemble privilégié est la norme. Une règle, quelle qu'elle soit, ne peut par elle-même garantir un effet de vérité, car aucune vérité n'est réductible à une analyse formelle. Toute vérité, étant à la fois singulière et universelle, est un processus certes réglé, mais qui n'est jamais coextensif à sa règle. Assumer, comme le font les sophistes grecs, ou comme le fait

Wittgenstein, que les règles sont le « fond » de la pensée — pour autant que celle-ci est assujettie au langage — revient inévitablement à discréditer la valeur de vérité. C'est bien du reste la conclusion des sophistes comme de Wittgenstein : la force de la règle est incompatible avec la vérité, qui n'est alors qu'une Idée métaphysique. Il n'y a, pour les sophistes, que des conventions et des rapports de forces. Et pour Wittgenstein, il n'y a que des jeux de langage.

Si l'existence d'un État de droit — donc l'empire étatique des règles — constitue l'essence de la catégorie *politique* de démocratie, il en résulte cette conséquence philosophique capitale qui est que *la politique n'a nul rapport intrinsèque avec la vérité.*

Je dis : conséquence philosophique. Car ce n'est qu'au lieu philosophique qu'une telle conséquence se laisse nommer. L'État de droit n'a pour législation *interne* que de fonctionner. Ce fonctionnement n'énonce pas, à partir de lui-même, le rapport qu'il soutient ou non avec la catégorie philosophique de Vérité. La philosophie, qui est sous condition de la politique, peut, elle et elle seule, dire ce qu'il en est du rapport de la politique à la vérité ou, plus précisément, ce qu'il en est de la politique comme procédure de vérité.

Dire que le noyau de sens de la politique est dans le Droit entraîne inévitablement que le jugement philosophique sur la politique déclare l'extériorité radicale de la politique au thème de la vérité. Si l'État de droit est le « fond » de l'aspiration politique, alors la politique n'est pas une procédure de vérité.

L'évidence empirique vient confirmer l'inférence logique. Les États parlementaires de l'Ouest ne prétendent à aucune vérité. Philosophiquement, ce sont, si l'on peut dire, des États relativistes et sceptiques, non par hasard ou par idéologie, mais intrinsèquement, dès lors que leur « fond » est la règle de droit. C'est la raison pour laquelle ces États se présentent volontiers comme « les moins mauvais » plutôt que comme les meilleurs. « Moins mauvais » signifie que, de toute façon, nous sommes dans le relatif et le mauvais ou, plus exactement, que nous sommes dans un domaine, le fonctionnement étatique, qui n'a pas de rapport direct à une norme affirmative, comme la Vérité ou le Bien.

On remarquera qu'il n'en allait pas de même des États socialistes bureaucratiques et terroristes, qui rejetaient explicitement la règle

de droit comme purement « formelle » (les libertés « formelles », etc.). Il n'est évidemment pas question de défendre ici ces États policiers. Mais il est philosophiquement nécessaire de voir que l'identification de ces États à la politique (la politique de classe, le communisme) n'avait pas pour conséquence d'annuler la fonction de vérité de la politique. En effet, ces États, fondant le compte des parties du tout social sur un sous-ensemble paradigmatique, énonçaient forcément que *ce* sous-ensemble (la classe, son Parti) entretenait avec la vérité des rapports privilégiés. Le privilège *sans règle,* voire très évidemment déréglé, a toujours un protocole de légitimation qui touche au contenu et aux valeurs. Le privilège est substantiel, et non formel. Par conséquent, les États de l'Est ont toujours prétendu qu'ils concentraient dans leur appareillage policier le règne d'une vérité politique. Ces États étaient *compatibles* avec une philosophie qui énonce que la politique est un des lieux où la vérité procède.

Dans les parlementarismes de l'Ouest comme dans les bureaucraties despotiques de l'Est, la politique est en dernière instance confondue avec la gestion de l'État. Mais les effets philosophiques de cette confusion sont opposés. Dans le premier cas, la politique cesse de relever de la vérité, la philosophie « ambiante » est relativiste et sceptique. Dans le second cas, la politique prescrit un « État vrai », la philosophie ambiante est moniste et dogmatique.

Ainsi s'explique que, dans les sociétés politiques parlementaires de l'Ouest, la philosophie soit tenue pour un « supplément d'âme » dont l'arbitraire corrige l'objectivité réglée des opinions, objectivité qui est celle des lois du marché et du capital financier, et autour de laquelle s'organise un fort consensus. Cependant que l'arbitraire volontariste et policier des sociétés politiques de l'Est se projetait dans la fausse nécessité d'une philosophie d'État, le matérialisme dialectique.

Au fond, le Droit est comme un centre de symétrie qui dispose de façon alternée les deux termes que sont l'État (si on suppose qu'il concentre la politique) et la philosophie. Quand le droit – donc la force de la règle – est présenté comme une catégorie centrale de la politique, l'État parlementaire, ou encore l'État-partis (au pluriel), est indifférent à la philosophie. Inversement, quand l'État bureau-

cratique, ou État-parti (au singulier), prône une philosophie, qui est celle de sa légitimité, on peut être assuré qu'il est un État de non-droit. Ce retournement est la mise en forme, par le couple État/philosophie, des rapports contraires que l'énoncé « la politique se réalise dans l'État » entraîne quant au couple politique/vérité, selon que la forme de l'État est pluraliste et réglée, ou unitaire et partidaire. Dans un cas, la règle abolit toute vérité de la politique (laquelle se résout dans l'arbitraire du nombre, le suffrage), dans l'autre, le Parti déclare détenir le tout de la vérité, devenant ainsi indifférent à toute circonstance qui affecte le nombre, ou le peuple.

Finalement, si opposées que soient les maximes, le résultat affecte négativement la philosophie, qui s'engloutit dans un cas comme pur supplément d'opinion, dans l'autre comme formalisme étatique entièrement vide.

On peut être plus précis encore. La soumission de la politique au thème du droit entraîne dans les sociétés parlementaires (c'est-à-dire réglées sous l'impératif ultime du capital financier) qu'il est impossible d'y discerner le philosophe du sophiste. Cet effet d'indiscernabilité est crucial : puisque la condition politique de la philosophie permet d'établir, dans la thématique du droit, que la règle est l'essence de la discussion démocratique, il est impossible d'opposer à la logomachie sophistique (jeu virtuose des conventions et des puissances) la dialectique philosophique (détour dialogique de la Vérité). Il en résulte que, très communément, n'importe quel sophiste habile peut être tenu pour un philosophe profond, et d'autant plus profond que le déni qu'il oppose à toute prétention de la vérité est homogène à la condition politique telle qu'elle se présente sous le signe formel du droit. Inversement, dans les sociétés socialistes bureaucratiques, il est impossible de distinguer le philosophe du fonctionnaire, voire du policier. Tendanciellement, la philosophie n'est rien d'autre que le propos général du tyran. Aucune règle ne venant coder l'argument, l'affirmation pure en tient lieu, et finalement la position d'énonciation (donc la proximité de l'État) est ce qui valide l'énoncé « philosophique ». En sorte que n'importe quel aparatchik ou chef d'État peut passer pour un oracle philosophique, puisque aussi bien le lieu d'où il parle, l'État-parti, est supposé concentrer tout le processus politique de la vérité.

On peut donc soutenir que l'effet *commun* des régimes qui incarnent la politique dans un sous-ensemble paradigmatique du multiple-nation et de ceux qui la disséminent dans le règne de la règle est un effet d'indiscernabilité entre la philosophie et ses « doubles » concurrents : le sophiste éclectique, d'une part, le tyran dogmatique, de l'autre. Que la politique revendique le droit comme sa catégorie organique, ou qu'elle lui dénie, au nom du sens de l'Histoire, toute validité, l'effet sur la philosophie est celui d'une indistinction, et finalement d'une usurpation : sur la scène publique se déclarent philosophes les *adversaires* originaires de son identité, le sophiste et le tyran, ou encore le journaliste et le policier.

Tout envoi d'une politique se signale comme invention de pensée, aussitôt exposée aux effets hasardeux de son enracinement événementiel. La philosophie existe sous condition de cet envoi pour autant qu'elle fait de cette précarité même, par la saisie d'une vérité qui y procède, une dimension de l'éternité. Le droit, la Loi, l'État de droit, les droits de l'homme n'inventent aujourd'hui rien, et il n'y a rien qui puisse y être philosophiquement saisi. Aussi bien, l'effort des « philosophies politiques » pour injecter du sens dans le non-sens où le capitalo-parlementarisme déploie sa non-vérité est-il un exercice sophistiqué, qui joue, pour le philosophe, le simple rôle d'un repère temporel, et d'une adversité à soutenir. Nous devons être contemporains de cet exercice. Mais il n'est pas question de devenir à notre tour — c'est bien ce dont ils nous gardent, ces « professeurs par l'exemple négatif » — des pourvoyeurs de sens au point de la non-vérité, ou des herméneutes de l'État.

12. Raisons pour lesquelles le mot « communauté » est (provisoirement ?) inapte à saisir philosophiquement l'état contemporain des politiques d'émancipation

L'avatar contemporain du « retour du droit » et son pendant, le « retour de l'éthique », situés comme exercices du sens au défaut de

toute vérité, nous enjoignent de prôner philosophiquement le retour de la politique et son pendant, le retour de la libre rupture, comme enjeux d'une saisie de vérité au défaut de tout sens.

Or il faut bien dire que « communauté », même dans les précautions conjointes de son désœuvrement ou de son à-venir, représente la vérité du collectif comme exposition d'un sens. Je crois donc difficile de le proposer comme nom philosophique pour les courtes traces de vérité politique dont notre situation peut encore témoigner.

En outre, « communauté » est aujourd'hui un des noms en usage dans des politiques réactionnaires. Je m'oppose politiquement tous les jours aux diverses formes du communautarisme, par quoi l'État parlementaire cherche à diviser et à circonscrire les zones populaires latentes de son inconsistance. Je ne vois que du réactif national, voire religieux, dans l'usage d'expressions comme « la communauté arabe », la « communauté juive » ou la « communauté protestante ». Autant de propositions substantialistes que toute fidélité politique doit impérativement défaire. Car ce ne sont pas les différences qui nous importent, mais les vérités.

Enfin, « communauté » établit le sens sous l'accueil de la finitude. L'éclosion du collectif dans sa propre limite, la mortalité de son assomption, l'écho nostalgique de la *polis* grecque comme site exposé de la pensée : il y a tout cela dans le mot « communauté ».

Or il y a un énoncé philosophique qui, à mes yeux, donne abri et accueil à ce que les politiques d'émancipation contemporaines ont de plus précieux. Énoncé que la logique des classes et de l'antagonisme des classes avait elle-même dissimulé dans une sorte de finitude dialectique. Cet énoncé est : les situations de la politique sont infinies. Je dirais même que, pour autant qu'il y a et qu'il y aura une politique d'émancipation post-marxiste-léniniste, son office est de *traiter* exactement ce point, par où elle prend toute sa distance au regard de l'État, à savoir l'infinité ontologique des situations.

« Communauté » ne me semble pas pouvoir s'approprier la nomination de ce traitement de l'infini.

13. Prendre comme mot primitif « égalité », et le développer dans une logique rigoureuse du Même

Ma conviction est que le vieux mot de l'égalité est aujourd'hui le meilleur.

Soyons ici rigoureux. « Égalité » ne sera pas comme tel un nom de la politique. La politique se donne dans des énoncés en situation, toujours singuliers, et il est hors de question – ce serait une suture – de dire qu'elle est la volonté de l'égal. Mais « égalité » peut être un nom philosophique *pour* la compossibilisation de la politique d'émancipation. Car « égalité » ne désigne ni ne suppose une totalité advenue. Et « égalité », depuis Cantor, se laisse penser dans l'élément de l'infini[43].

On objectera que nous stagnons dans la triade « liberté-égalité-fraternité », qui a donné son cadre à la saisie philosophique de la Révolution française. Il faut en effet convenir que l'époque ainsi ouverte n'est pas encore *philosophiquement* saturée. L'arche temporelle philosophique ne coïncide avec aucune des temporalités propres à ses conditions, pas plus avec la temporalité politique

43. Le propre de l'invention de Cantor, sa radicalité, pour lui-même effrayante, n'est pas d'avoir mathématisé l'infini, mais de l'avoir pluralisé, et donc inégalisé. Qu'il y ait des infinis différents (et ce, bien au-delà de l'opposition « dialectique » du continu et du discret) suppose évidemment qu'on puisse donner sens à l'égalité de deux infinis. C'est même tout le ressort de la pluralisation : deux ensembles infinis sont égaux (ont même puissance) s'il existe entre eux une correspondance bi-univoque. Ils sont inégaux si une telle correspondance n'existe pas. On remarquera que c'est l'égalité qui renvoie, pour sa preuve, à une existence, et l'inégalité à une négation d'existence. D'où aussi la fonction décisive du raisonnement par l'absurde. Car, pour démontrer une inexistence, il n'y a pas de voie constructive. Il faut supposer l'existence, et en déduire une contradiction. Ce lien entre égalité, existence et raisonnement par l'absurde est une matrice sous-jacente à toute pensée philosophique de l'émancipation : pour montrer qu'une politique philosophiquement adverse est absurde, on suppose qu'elle porte l'égalité, et on montre alors une contradiction formelle. On ne saurait mieux souligner que l'égalité n'est pas un programme, *mais un axiome.* Ce que Rancière, dans *Le Maître ignorant,* souligne avec un grand talent.

qu'avec les autres. Il se trouve que la capacité de saisie inhérente aux termes liberté, égalité, fraternité reste intacte, et que la polémique philosophique circule, de façon récurrente, entre eux.

Aujourd'hui, le concept de liberté n'a pas de valeur *immédiate* de saisie, parce qu'il est captif du libéralisme, de la doctrine des libertés parlementaires et commerciales. C'est un vocable entièrement investi par l'opinion. Il est donc requis de reconstruire un concept philosophique de la liberté d'un autre point que lui-même. Un usage libre du mot « liberté » exige sa subordination à d'autres mots[44].

Quant au mot fraternité, il a été repris et relevé dans le mot communauté, et nous en avons donc examiné le destin.

Le mot égalité doit certes être dégagé de toute connotation économiste (égalité des conditions objectives, des statuts, des fortunes). Il faut lui restituer son tranchant subjectif : l'égalité est ce qui ouvre à une stricte logique du Même. Son avantage est alors son abstraction. Égalité ni ne suppose une clôture, ni ne qualifie les termes qu'il vise, ni ne prescrit un territoire pour son exercice. « Égalité » est immédiatement prescriptif, et l'acharnement contemporain à en dénoncer le caractère utopique est un bon signe, le signe que ce mot a retrouvé sa valeur de rupture.

Disons donc que l'accueil philosophique d'une politique d'émancipation se fera sous le nom d'une politique radicale de l'égalité. Certes, on ne mettra pas sous ce mot le thème du social, ou de la redistribution, encore moins de la solidarité ou de la sollicitude de

44. Il y aurait sur ce point une discussion à soutenir avec Jean-Claude Milner. Dans *Les Noms indistincts* (Le Seuil, 1985), Milner soutient avec une particulière élégance que la politique renvoie, pour l'essentiel, au tourniquet du mot « liberté » entre son instance réelle (la liberté « sauvage » des révolutions), son instance imaginaire (captive des liens gluants de la « vision politique du monde »), et son instance symbolique (les libertés formelles). Il estime visiblement qu'au hasard de la première et à l'abjection de la seconde il faut préférer la défense ferme de la dernière. Toutefois, dans ses dernières élaborations, Milner semble devoir réactiver le thème d'une corrélation possible entre pensée et rébellion, d'un biais qui, touchant à l'infini, ne se laisse plus plier à la seule touche symbolique. Ou qui implique qu'on outrepasse les homonymies de la liberté. Est-ce sous le signe de l'égalité que le maximum de rébellion s'accorde axiomatiquement au maximum de pensée ? Dans sa forme toute récente (*Constat*, Verdier, 1992), la pensée de Milner, s'achevant sur un pessimisme clos, ne permet pas de trancher. La discussion se poursuivra.

l'État pour les différences. L'égalité est ici un pur nom de la philosophie. Il est délivré de tout *programme*. Il désigne au fond ceci : seule une politique qui peut être nommée, en philosophie, politique égalitaire, autorise qu'on tourne vers l'éternel le temps contemporain où cette politique procède. Si une telle politique n'existe pas, si le règne du capitalo-parlementarisme couvre la totalité de la situation, alors notre temps ne *vaut* rien, il ne supporte pas son exposition au retour éternel.

Toute la difficulté, encore une fois, est de soustraire le concept philosophique de l'égalité à l'économisme qui le sature. Il n'est pas question ici des riches et des pauvres, si même l'existence de riches et de pauvres demeure, depuis les Grecs (Aristote y voit la racine du caractère intrinsèquement pathologique des politiques réelles), une sorte de scandale abstrait. Ce qui se dit philosophiquement sous le concept d'égalité est que la destination de la politique, quand la philosophie la saisit pour l'exposer à l'éternité, n'est pas la différence ni la souveraineté, mais l'autorité du Même.

Que la philosophie puisse accueillir les vérités politiques contemporaines sous le nom de l'égalité, cela veut dire, au fond, que si communisme il y a, ce ne peut être que celui des singularités. Et que nulle singularité n'a de titre à faire valoir qui l'inégaliserait à quelque autre. Ce qui se dira aussi : l'essence d'une vérité est générique[45], c'est-à-dire sans trait différentiel qui permette, à partir d'un prédicat, de la disposer hiérarchiquement. Ou encore : l'égalité signifie que, du point de la politique, ce qui se présente n'a pas à être interprété. Ce qui se présente doit être reçu en politique dans le quelconque et l'anonymat égalitaire de sa présentation comme telle. Ce qui se présente en politique relève alors de ce que Alberto Caeiro, l'hétéronyme de Pessoa, appelle une chose. Une chose est ce qui se présente sans être représenté. Une chose n'est pas même représentable dans sa différence. Une chose ne donne nulle prise à l'interprétation de sa différence, elle est, très exactement, la même

45. Sur « générique » comme prédicat de la vérité, je renvoie à la préface de François Wahl, mais aussi au texte du présent livre « Conférence sur la soustraction ». Bien entendu, le développement complet de ce concept se trouve dans *L'Être et l'Événement*.

que toute autre. La « même » ne veut pas dire qu'on l'identifie sous l'identique d'un prédicat. Une chose, au sens de Caeiro, n'a nul besoin d'appartenir à une totalité prédicable, ou différenciable, pour être la même qu'une autre. La chose politique, ou pour la politique, est en dehors de la dialectique du même et de l'autre. Elle est le même sans autre, elle se présente comme même que le même. Il n'y a pas non plus de registre transcendant, comme celui de l'Homme ou de l'humanité, d'où la chose politique tirerait la règle d'identification du même. En politique, c'est tout le contraire : il n'y a humanité que pour autant, et dans l'exacte mesure, où il y a le même, la chose telle que même, qui est aussi ce que Jean-Luc Nancy appellerait la chose même[46], et qui est telle que, sous la prescription de la politique, elle est sa mêmeté elle-même.

J'approuve la thèse radicale de Lacoue-Labarthe, selon laquelle le nazisme a été un humanisme[47]. Car le nazisme a soumis la politique à une identification préalable de l'homme, de l'homme authentique, lequel ne reçoit son être que de sa différence et n'accède à sa propre histoire qu'en anéantissant son autre sous-humain, ou autrement humain. Le nazisme est le paroxysme criminel de la dialectique du même et de l'autre, et il est impossible d'y décider si c'est de l'attention maniaque à l'autre qu'il procède ou d'une conception prédicative, culturelle et substantialiste du même. A quoi mène l'attention préliminaire à l'identité et à la différence,

46 Je veux sur ce point, central dans la méditation de Jean-Luc Nancy aujourd'hui, signaler le magnifique texte titré « Le Cœnr des choses », in *Une pensée finie,* Galilée, 1990. La proximité avec ce que j'appelle le générique y est patente dans des formules comme « Le quelconque de la chose constitue son affirmation la plus propre », ou « au cœur des choses, il n'y a pas langage ». En revanche, je ne peux m'accorder, ni avec l'événementialisation de la chose (« L'événement est l'avoir-lieu de l'y-être du cœur des choses. »), qui oblitère (« structuralise ») le hasard de l'occurrence, ni avec la doctrine du sens à quoi cette « ontologisation » de l'événement conduit inévitablement (ainsi · « Dès qu'il y a chose, la chose [et sa] venue sont passibles *de sens.* »). Pour moi, l'événement ne saurait être (sans résorption herméneutique) « la venne à la présence de la chose ». Logique qui est encore celle, hégélienne, de l'historicité de la présence L'essence de l'événement est le disparaître pur, et la chose, comme vérité, advient à l'infini *comme non-sens.*

47. Que le nazisme soit un humanisme est soutenu par Lacoue-Labarthe dans *La Fiction du politique, op. cit.*

au communautarisme national, racial et territorial, à la substance vivante de l'autre, le nazisme nous l'enseigne. Aucune dialectique, et même aucune antidialectique de l'autre, ne peut éviter, Hegel l'annonce une fois pour toutes, les figures de la mort et de l'esclavage. On ne sort pas de là par inversion des signes et par la promotion délicate du respect de l'autre et des différences. Il est vain d'opposer à l'humanisme noir du nazisme, qui porte au comble de l'État la figure mortifère de l'Homme, son envers élégiaque et occidental, l'humanisme nanti de l'amour de l'autre et du respect des différences. Tout aussi étrangère à la pensée est l'idée culturelle, l'idée sociologique pesante du multiple étanche et respectable des cultures. La chose même, en politique, est a-culturelle, comme le sont toute pensée et toute vérité. Comique, purement comique est le thème d'une politique culturelle, comme l'est celui d'une culture politique. Contrairement à l'autre, le même dans sa mêmeté *n'a pas à être cultivé.*

Nommée philosophiquement, une politique d'émancipation relève de l'antihumanisme du même. Et c'est de cet antihumanisme, par quoi le même ne se soutient que du vide de toute différence où fonder l'Homme, que provient l'humanité. L'humanité, antérieurement aux formes réelles de la politique égalitaire, n'existe tout simplement pas, ni comme collectif, ni comme vérité, ni comme pensée.

C'est de ce « même » absolu, antérieur à toute idée de l'humanité, et d'où l'humanité provient ; c'est de la venue au jour du collectif comme vérité du même que traite la politique. C'est pourquoi elle exclut toute interprétation, car, comme le dit Parménide traduit par Beaufret, « le même, lui, est à la fois penser et être ». Penser et être, mais non pas signe et interprétation. Où se redit que la pensée du même — et la politique est, dans son acte qui la rapporte au collectif, une telle pensée — exclut toute herméneutique du sens. La politique sera reçue en philosophie sous le signe de l'égal pour autant que, accordée au vide du même, assumant qu'une vérité n'a aucun sens, pas même un sens historique, la donation d'un sens à l'Histoire, elle soutiendra aussi que, comme le dit Caeiro : « Être une chose, c'est ne pas être susceptible d'interprétation. »

5

Philosophie et amour

Qu'est-ce que l'amour ?[48]

1. *Sexes et philosophie*

On a prétendu que la philosophie comme vouloir systématique s'édifiait de forclore la différence des sexes. Il est vrai que ce n'est pas dans les parties les plus consistantes de ce vouloir que le mot « femme », de Platon à Nietzsche inclus, tente de parvenir au concept. Peut-être n'est-ce pas la vocation de ce mot ? Mais le mot « homme », destitué de son envoi générique, et rendu à la sexuation, est-il mieux traité ? Il faudrait dès lors conclure qu'en effet c'est la différence des sexes que la philosophie indifférencie ? Je n'en crois rien. Trop de signes attestent le contraire, si l'on prend garde que la ruse d'une telle différence, certainement plus subtile que celle de la Raison, s'accommode fort bien de ce que n'y soient mis en avant ni le mot « femme » ni le mot « homme ». Ne serait-ce que parce qu'il est philosophiquement admissible de transposer aux sexes ce que Jean Genet déclarait des races. Il demandait ce que c'était qu'un nègre, ajoutant : « Et d'abord, de quelle couleur c'est ? » Si l'on demande ce que c'est qu'un homme, ou une femme, il relèvera de la légitime prudence philosophique d'ajouter : « Et d'abord, de quel sexe c'est ? » Car on admettra que la question du sexe est l'obscurité première, dont la différence n'est pensable qu'au

48. Ce texte est une version remaniée d'une intervention dans le cadre d'un colloque (1990) intitulé « Exercice des savoirs et différence des sexes ». Ce colloque, situé dans le cadre du Collège international de philosophie, était organisé par Geneviève Fraisse, Monique David-Ménard et Michel Tort. Mon intervention avait alors pour intitulé « L'amour est-il le lieu d'un savoir sexué ? » Elle a paru, avec les actes du colloque, aux éditions L'Harmattan (1991).

prix d'une détermination laborieuse de l'identité qu'elle travaille.

Ajoutons que la philosophie contemporaine, on le voit tous les jours, s'adresse aux femmes. On pourrait même la soupçonner, je m'y expose, d'être pour une part tenue, comme discours, dans une stratégie de séduction.

Au demeurant, c'est du biais de l'amour que la philosophie touche aux sexes, à tel point que c'est bien dans Platon qu'un Lacan doit chercher de quoi tenir la prise de la pensée sur l'amour de transfert.

En ce point, toutefois, surgit une objection plus sérieuse : ce qui a été dit de vraiment réel sur l'amour, hormis précisément l'inauguration platonicienne, l'a été — avant que la psychanalyse en ébranle la notion — dans l'ordre de l'art, et plus singulièrement dans celui de la prose romanesque. L'appariement de l'amour et du roman est essentiel. On remarquera en outre que des femmes ont excellé dans cet art, qu'elles lui ont donné une impulsion décisive. Madame de La Fayette, Jane Austen, Virginia Woolf, Katherine Mansfield, beaucoup d'autres. Et, avant elles toutes, dans un XI^{e} siècle inimaginable pour les barbares occidentaux, Dame Murazaki Shikibu, auteur du plus grand texte où se déploie le dicible de l'amour dans sa dimension masculine, *Le Dit du Gengi.*

Qu'on ne m'objecte pas aussitôt un cantonnement classique des femmes dans les effets de la passion sublimée et la dimension du récit. D'abord, je vais démontrer que le lien signifiant entre « femme » et « amour » intéresse l'humanité tout entière, voire en légitime le concept. Ensuite, je soutiens évidemment qu'une femme peut, et pourra plus encore, exceller en tout domaine, et en refonder le champ. Le seul problème, comme pour un homme, est de savoir sous quelles conditions, et à quel prix. Enfin, je tiens la prose romanesque pour un art d'une redoutable et abstraite complexité, et les chefs-d'œuvre de cet art pour un des témoignages les plus hauts de ce dont un sujet est capable, quand une vérité le transit et le constitue.

D'où peut s'observer un appariement de procédures de vérité, comme celui que je notais entre la passion et le roman ? D'un lieu où s'avère que l'amour et l'art sont croisés, ou compossibles dans le temps. Ce lieu est la philosophie.

Le mot « amour » sera donc ici construit comme une catégorie de la philosophie, ce qui est légitime, comme on le voit au statut de l'éros platonicien.

Le rapport de cette catégorie à l'amour tel qu'il est en jeu en psychanalyse, par exemple au point du transfert, restera sans doute problématique. La règle latente est une règle de cohérence externe : « Fais en sorte que ta catégorie philosophique, si particulière qu'elle puisse être, demeure compatible avec le concept analytique. » Mais je ne vérifierai pas dans le détail cette compatibilité.

Le rapport de cette catégorie aux révélations de l'art romanesque restera indirect. Disons que la logique générale de l'amour, tel que saisi dans la faille entre vérité (universelle) et savoirs (sexués), devra être ensuite mise à l'épreuve des fictions singulières. La règle sera cette fois de subsomption : « Fais en sorte que ta catégorie admette les grandes proses d'amour comme une syntaxe fait de ses champs sémantiques. »

Enfin, le rapport de cette catégorie aux évidences communes (car l'amour, comparé à l'art, à la science ou à la politique, est la procédure de vérité, non pas forcément la plus fréquente, mais la plus *proposée*) sera de juxtaposition. En la matière, il y a un sens commun, dont on ne s'écarte pas sans quelque effet de comique. La règle peut se dire : « Fais en sorte que ta catégorie, si paradoxales qu'en soient les conséquences, reste bord à bord avec l'intuition amoureuse socialement dispensée. »

2. De quelques définitions de l'amour qui ne seront pas retenues

La philosophie, ou une philosophie, fonde son lieu de pensée sur des *récusations* et sur des *déclarations*. En général, la récusation des sophistes et la déclaration qu'il y a des vérités. Dans le cas qui nous occupe, il y aura :

1) Récusation de la conception fusionnelle de l'amour. L'amour n'est pas ce qui, d'un Deux supposé donné en structure, fait l'Un

d'une extase. Cette récusation est en son fond identique à celle qui congédie l'être-pour-la-mort. Car l'Un extatique ne se suppose au-delà du Deux que comme *suppression du multiple.* Donc, métaphore de la nuit, sacralisation butée de la rencontre, terreur exercée par le monde. Tristan et Yseult de Wagner. Dans mes catégories, cela est une figure du désastre, telle que rapportée à la procédure générique amoureuse. Ce désastre n'est pas celui de l'amour même, il se souvient d'un philosophème, le philosophème de l'Un.

2) Récusation de la conception oblative de l'amour. L'amour n'est pas la déposition du Même sur l'autel de l'Autre. Je soutiendrai plus loin que l'amour n'est pas même une expérience de l'autre. Il est une expérience *du monde,* ou de la situation, sous la condition postévénementielle qu'il y ait du Deux. Je veux soustraire l'Éros à toute dialectique de l'Éteros.

3) Récusation de la conception « superstructurelle », ou illusoire, de l'amour, chère à la tradition pessimiste des moralistes français. J'entends par là la conception qui énonce que l'amour n'est que le semblant ornemental par où passe le réel du sexe. Ou que désir et jalousie sexuelle sont le fond de l'amour. Lacan côtoie parfois cette idée, quand il dit par exemple que l'amour est ce qui supplée au défaut de rapport sexuel. Mais il dit aussi le contraire, quand il accorde à l'amour une vocation ontologique, celle de l'« abord de l'être ». C'est que l'amour, je le crois, ne supplée à rien. Il *supplémente,* ce qui est tout différent. Il n'est ratage que sous la supposition fallacieuse qu'il est un rapport. Mais il ne l'est pas. Il est une *production de vérité.* Vérité sur quoi ? Sur ceci que le Deux, et non pas seulement l'Un, opère dans la situation.

3. La disjonction

J'en viens aux déclarations.

Il s'agit ici d'une axiomatique de l'amour. Pourquoi procéder ainsi ? A raison d'une conviction essentielle, du reste argumentée par Platon : *l'amour n'est nullement donné dans la conscience*

immédiate du sujet aimant. La pauvreté relative de tout ce que les philosophes ont déclaré sur l'amour tient, j'en suis convaincu, à ce qu'ils l'ont abordé du biais de la psychologie, ou de la théorie des passions. Or l'amour, s'il implique errements et tourments de ceux qui s'aiment, ne délivre nullement, dans ces expériences, sa propre identité. C'est au contraire de cette identité que dépend qu'*adviennent* des sujets de l'amour. Disons que l'amour est un processus qui dispose des expériences immédiates, sans que de l'intérieur de ces expériences la loi qui les dispose soit déchiffrable. Ce qui se dira aussi : l'expérience du sujet aimant, qui est la *matière* de l'amour, ne constitue nul *savoir* de l'amour. C'est même une particularité de la procédure amoureuse (par rapport à la science, à l'art ou à la politique) : la pensée qu'elle est, n'est pas pensée de sa pensée. L'amour, comme expérience de la pensée, s'impense. La connaissance de l'amour exige certainement qu'on en expérimente la force, spécialement la force de pensée. Mais elle est aussi bien intransitive à cette force.

Il est donc requis de tenir à distance le pathos de la passion, de l'erreur, de la jalousie, du sexe et de la mort. Nul thème ne requiert plus de pure *logique* que celui de l'amour.

Ma première thèse est la suivante :

1. Il y a deux positions de l'expérience.

« Expérience » est pris dans son sens le plus général, la présentation comme telle, la situation. Et il y a deux positions présentatives. On conviendra de dire que les deux positions sont sexuées, et on les nommera la position « femme » et la position « homme ». Pour l'instant, la démarche est strictement nominaliste : nulle distribution empirique, biologique, sociale n'est ici de mise.

Qu'il y ait *deux* positions ne se laisse établir que rétroactivement. C'est en effet l'amour, et lui seul, qui nous autorise à énoncer formellement l'existence de deux positions. Pourquoi ? A raison de la deuxième thèse, véritablement fondamentale, qui se dit :

2. Les deux positions sont totalement disjointes.

« Totalement », doit être pris au pied de la lettre : *rien* de l'expérience n'est le même pour la position homme et la position femme. Rien. Cela veut dire : les positions ne répartissent pas l'expérience, il n'y a pas de la présentation affectée à « femme » et

de la présentation affectée à « homme », et puis des zones de coïncidence ou d'intersection. *Tout* est présenté de telle sorte que nulle coïncidence n'est attestable entre ce qui affecte une position et ce qui affecte l'autre.

On nommera cet état des choses la *disjonction*. Les positions sexuées sont disjointes quant à l'expérience en général.

La disjonction n'est pas observable, elle ne peut faire elle-même l'objet d'une expérience ou d'un savoir direct. Car cette expérience ou ce savoir seraient eux-mêmes positionnés dans la disjonction et ne rencontreraient rien qui atteste l'autre position.

Pour qu'il y ait savoir de la disjonction – savoir structurel –, il faudrait une troisième position. Ce qu'interdit la troisième thèse :

3. Il n'y a pas de troisième position.

L'idée d'une troisième position engage la fonction de l'imaginaire : c'est l'ange. La discussion sur le sexe des anges est capitale, car son enjeu est de *prononcer la disjonction*. Or cela ne se peut du seul point de l'expérience, ou de la situation.

Qu'est-ce qui alors rend possible qu'ici même je prononce la disjonction, sans recourir à l'ange, sans faire l'ange ? Il faut, puisque la situation n'y suffit pas, qu'elle soit supplémentée. Non par une troisième position structurelle, mais par un événement singulier. Cet événement est ce qui initie la procédure amoureuse, et on conviendra de l'appeler une *rencontre*.

4. Conditions d'existence de l'humanité

Mais, avant d'en venir là, il faut se porter si je puis dire à l'autre extrémité du problème. C'est la quatrième thèse :

4. Il y a une seule humanité.

Que signifie « humanité », en un sens non humaniste ? Aucun trait prédicatif objectif ne peut fonder ce terme. Il serait idéal ou biologique, dans tous les cas non pertinent. Par « humanité », j'entends ce qui fait support pour des procédures génériques, ou procédures de vérité. Il y a quatre types de telles procédures : la science, la politique, l'art et – justement – l'amour. L'humanité est

donc attestée si et seulement si il y a politique (émancipatrice), science (conceptuelle), art (créateur) ou amour (non réduit au mixte d'une sentimentalité et d'une sexualité). L'humanité est ce qui *soutient* la singularité infinie des vérités qui s'inscrivent dans ces types. L'humanité est le corps historial des vérités.

Convenons de noter $H(x)$ la fonction d'humanité. Cette abréviation indique que le terme présenté x, quel qu'il soit, fait support dans au moins une procédure générique. Un axiome d'humanité indique ceci : si un terme x (disons, pour consonner avec le kantisme ambiant, un humain nouménal $= x$) est actif, ou plus précisément *activé comme Sujet,* dans une procédure générique, alors il est attesté que la fonction d'humanité *existe,* pour autant qu'elle admet ce terme x comme argument.

Insistons sur le point que l'existence de l'humanité, soit l'effectivité de sa fonction, surgit en un point x qu'une vérité en processus active comme cet « avérer local » qu'est un sujet. En ce sens, les termes x *quelconques* sont le domaine, ou la virtualité, de la fonction d'humanité, et pour autant qu'une procédure de vérité les transit, la fonction d'humanité les localise à son tour. Il demeure en balance de savoir si le terme x fait exister la fonction qui le prend comme argument, ou si c'est la fonction qui « humanise » le terme x. Cette balance est suspendue aux événements initiateurs de vérité, dont le terme x est un opérateur fidèle (ainsi de qui endure la rude durée qu'une rencontre initie comme amour : il lui revient d'être, en quoi la fameuse solitude des amants est une métonymie, localisée comme preuve de ce que l'Humanité existe).

Le terme H comme tel (disons : le substantif « humanité ») apparaît comme un mixte virtuel des quatre types que sont la politique (x militant), la science (x savant), l'art (x poète, peintre, etc.), l'amour (x, en disjonction « relevée » par le Deux, amant, amante). Le terme H fait nœud des quatre. La présentation de ce nœud, on le verra, est au cœur de la disjonction entre les positions « homme » et « femme », dans leur rapport à la vérité.

Maintenant, notre thèse 4, qui affirme qu'il n'y a qu'une seule humanité, en vient à signifier ceci : toute vérité vaut pour *tout* son corps historial. Une vérité, quelle qu'elle soit, est indifférente à tout partage prédicatif de son support.

Cela s'éclaire simplement de ce que les termes *x*, les variables nouménales *pour* la fonction d'Humanité, composent une classe homogène, qui n'est soumise à nul autre partage que celui qu'induisent les activations subjectives initiées par un événement et pensées dans une procédure fidèle.

En particulier, une vérité comme telle est soustraite à toute position. Une vérité est *trans-positionnelle.* C'est du reste la seule chose qui le soit, et c'est pourquoi une vérité sera dite générique. J'ai tenté, dans *L'Être et l'Événement,* une ontologie de cet adjectif.

5. L'amour comme traitement d'un paradoxe

Si on rapporte les effets de la thèse 4 aux trois premières thèses, on formulera exactement le problème qui va nous occuper : comment est-il possible qu'une vérité soit transpositionnelle, ou telle quelle pour tous, s'il existe au moins deux positions, homme et femme, qui sont radicalement disjointes au regard de l'expérience en général ?

On s'attendrait à ce que découle des trois premières thèses l'énoncé suivant : les vérités sont sexuées. Il y a une science féminine et une science masculine, comme on a pensé un temps qu'il y avait une science prolétarienne et une science bourgeoise. Il y a un art féminin et un art masculin, une vision politique féminine et une vision politique masculine, un amour féminin (stratégiquement homosexuel, comme l'ont affirmé avec rigueur certaines orientations féministes) et un amour masculin. On ajouterait évidemment que, bien qu'il en soit ainsi, il est impossible de le *savoir.*

Or ce n'est pas le cas, dans l'espace de pensée que je veux établir. On y pose à la fois que la disjonction est radicale, qu'il n'y a pas de troisième position, et que cependant ce qui advient de vérité est générique, soustrait à toute disjonction positionnelle.

L'amour est exactement le *lieu* où ce paradoxe est traité.

Prenons bien la mesure de cet énoncé. Il signifie d'abord que l'amour est une opération articulée à un paradoxe. L'amour ne

relève pas ce paradoxe, il le traite. Plus précisément, il fait vérité du paradoxe lui-même.

La fameuse malédiction « les deux sexes mourront chacun de leur côté » est en réalité la loi apparente, ou non paradoxale, des choses. A s'en tenir aux situations (si on fait l'économie du supplément événementiel, et donc du hasard pur), les deux sexes *ne cessent de mourir chacun de leur côté*. Et plus, sous l'injonction du Capital, qui se soucie de la différence des sexes comme d'une guigne, les *rôles* sociaux sont indiscriminés ; plus se dénude, sans protocole ni médiation, la loi disjonctive, plus les sexes, pratiquement indifférenciés, meurent cependant chacun de leur côté. Car ce « côté », devenu invisible, n'en est que plus astreignant, renvoyé qu'il est au caractère total de la disjonction. La mise en scène des rôles sexuels, l'enrôlement des termes *x* dans deux classes apparentes, disons les *hx* et les *fx*, n'est nullement l'expression de la disjonction, c'en est le maquillage, la médiation obscure, gérée par toutes sortes de rites distributifs et de protocoles d'abord. Mais rien ne convient mieux au Capital qu'il n'y ait que des *x*. Nos sociétés, dès lors, démaquillent la disjonction, qui redevient invisible, et sans parade médiatrice. Par où advient aux positions sexuées leur indiscernabilité apparente, laquelle laisse passer *telle quelle* la disjonction. Situation dont chacun éprouve qu'elle meurtrit en lui l'humanité possible, la saisie de cet *x* qu'il est par une fidélité vérace.

L'amour est alors lui-même mis à nu dans sa fonction de résistance à la loi de l'être. On commence à comprendre que, loin de régir « naturellement » le supposé rapport des sexes, il est *ce qui fait vérité de leur dé-liaison.*

6. L'amour, comme scène du Deux, fait vérité de la disjonction et garantit l'Un de l'humanité

Pour comprendre cette détermination de l'amour, et donc l'établir comme constante nouveauté *dans la pensée* — comme le dit le poète Alberto Caeiro, « *aimer est penser* » —, il faut revenir sur la

disjonction. Dire qu'elle est totale, qu'il n'y a pas d'observatoire neutre ou de troisième position, c'est dire que les deux positions *ne peuvent pas être comptées pour deux.* D'où se ferait un tel compte ? Le deux n'est présenté comme tel que dans le trois, il y est présenté comme élément du trois.

Il faut soigneusement distinguer l'amour et le couple. Le couple est ce qui, de l'amour, est visible pour un tiers. C'est donc du deux *compté* à partir d'une situation où il y a du trois. Mais le tiers en question, quel qu'il soit, n'incarne pas une position disjointe, une troisième position. Le deux qu'il compte est donc un deux indifférent, un deux tout à fait *extérieur* au Deux de la disjonction. L'apparence phénoménale du couple, soumise à une loi extérieure de compte, ne dit rien sur l'amour. Le couple nomme non l'amour, mais l'état (voire l'État) de l'amour. Non la présentation amoureuse, mais la représentation. Ce n'est pas *pour l'amour* qu'il y a ce deux compté du point du trois. Pour l'amour, *il n'y a pas trois,* et son Deux reste soustrait à tout compte.

S'il n'y a pas trois, il faut modifier l'énoncé de la thèse 1, car ce qui est rigoureux est de dire :

1 bis. Il y a une position et *une autre position.*

Il y a « un » et « un », qui ne font pas deux, l'un de chaque « un » étant indiscernable, quoique totalement disjoint, de l'autre. En particulier, aucune position-une n'inclut une expérience de l'autre, ce qui serait une intériorisation du deux.

C'est ce point qui a toujours mis en impasse les abords phénoménologiques de l'amour : si l'amour est « conscience de l'autre comme autre », cela veut dire que l'autre est identifiable *en conscience* comme le même. Sinon, comment comprendre que la conscience, qui est le lieu d'identification de soi comme le-même-que-soi, puisse accueillir ou expérimenter l'autre comme tel ?

La phénoménologie n'a dès lors que deux recours :

— ou affaiblir l'altérité. Dans mon langage, cela veut dire qu'elle détotalise la disjonction et ramène en fait la schize homme/femme à un *partage* de l'humain, où la sexuation comme telle disparaît ;

— ou anéantir l'identité. C'est la voie sartrienne : la conscience est néant, et elle n'est pas position d'elle-même, elle est conscience (de) soi, conscience non-thétique de soi. Mais, à l'épreuve de cette

transparence pure, on sait ce que devient, pour Sartre, l'amour : une oscillation sans issue entre le sadisme (faire être l'autre comme objet-soi) et le masochisme (se faire être objet-soi pour l'autre). Ce qui veut dire que le Deux n'est qu'une machination de l'Un.

Pour tenir à la fois la disjonction *et* qu'il y en a vérité, il faut *partir de l'amour comme processus,* et non de la conscience amoureuse.

On posera alors que l'amour est précisément ceci : l'avènement du Deux comme tel, la scène du Deux.

Mais attention : cette scène du Deux n'est pas un *être* du Deux, lequel suppose le trois. Cette scène du Deux est un travail, un processus. Elle n'existe que comme trajet dans la situation, *sous la supposition qu'il y a du Deux.* Le Deux est l'opérateur hypothétique, l'opérateur d'enquête aléatoire, d'un tel travail, ou d'un tel trajet.

Cette ad-venue de la supposition d'un Deux est originairement événementielle. L'événement est ce supplément hasardeux à la situation qu'on appelle une rencontre. Bien entendu, l'événement-rencontre n'est que dans la forme de sa disparition, de son éclipse. Il n'est fixé que par une nomination, et cette nomination est une déclaration, la déclaration d'amour. Le nom qui déclare est tiré du vide du site dont la rencontre tire le peu d'être de sa supplémentation.

Quel est le vide ici convoqué par la déclaration d'amour ? C'est le vide, in-su, de la disjonction. La déclaration d'amour met en circulation dans la situation un vocable tiré de l'intervalle nul qui disjoint les positions homme et femme. « Je t'aime » accole deux pronoms, « je » et « tu », qui sont inaccolables dès que renvoyés à la disjonction. La déclaration fixe nominalement la rencontre comme ayant pour être le vide de la disjonction. Le Deux qui amoureusement opère est proprement le nom du disjoint appréhendé dans sa disjonction.

L'amour est l'interminable fidélité à la nomination première. C'est une procédure matérielle, qui ré-évalue la totalité de l'expérience, parcourt fragment par fragment toute la situation, selon sa connexion ou sa disconnexion à la supposition nominale du Deux.

Il y a là un *schéma numérique* propre à la procédure amoureuse. Ce schéma énonce que le Deux fracture l'Un et éprouve l'infini de la

situation. Un, Deux, l'infini : telle est la numéricité de la procédure amoureuse. Elle structure le devenir d'une vérité générique. Vérité de quoi ? Vérité de la situation *en tant qu'y existent deux positions disjointes.* L'amour n'est rien d'autre qu'une suite éprouvante d'enquêtes sur la disjonction, sur le Deux, tel que dans la rétroaction de la rencontre il s'avère avoir toujours été une des lois de la situation.

Dès lors qu'advient *une* vérité de la situation en tant que disjointe s'éclaire aussi que toute vérité soit adressée à tous, et garantit que soit unique, dans ses effets, la fonction d'humanité H(x). Car se trouve rétabli ce point qu'il n'y a qu'*une* situation, dès qu'on la saisit en vérité. Une situation, et non pas deux. La situation telle que la disjonction y est, non une forme de l'être, mais une *loi.* Et les vérités sont toutes sans exception vérités de *cette* situation.

L'amour est ce lieu où procède que la disjonction ne sépare pas la situation dans son être. Ou que la disjonction n'est qu'une loi, non une délimitation substantielle. C'est le côté scientifique de la procédure amoureuse.

L'amour fracture l'Un selon le Deux. Et c'est ce à partir de quoi peut être pensé que, quoique travaillée par la disjonction, la situation est bien telle qu'il y ait de l'Un, et que c'est de cet Un-multiple que toute vérité s'assure.

Dans notre monde, l'amour est le gardien de l'universalité du vrai. Il en élucide la possibilité, *parce qu'il fait vérité de la disjonction.*

A quel prix cependant ?

7. Amour et désir

Le Deux comme supposition postévénementielle doit être matériellement *marqué.* Il doit y avoir les référents premiers de son nom. Ces référents, chacun le sait, sont les corps, en tant que marqués par la sexuation. Le trait différentiel dont les corps sont porteurs inscrit le Deux sous sa nomination. Le sexuel est lié à la procédure amoureuse comme avènement du Deux, dans la double occurrence

d'un nom du vide (la déclaration d'amour) et d'une disposition matérielle contrainte aux corps comme tels. Un nom, tiré du vide de la disjonction, et un marquage différentiel des corps, ainsi se compose l'*opérateur* amoureux.

Cette question de l'advenue des corps dans l'amour doit être soigneusement délimitée, parce qu'elle engage le dé-rapport *obligé* entre le désir et l'amour.

Le désir est captif de sa cause, qui n'est pas le corps comme tel, encore moins « l'autre » comme sujet, mais un objet dont le corps est porteur, objet devant quoi le sujet, dans le cadrage fantasmatique, advient à sa propre disparition. L'amour entre évidemment dans le défilé du désir, mais l'amour *n'a pas l'objet du désir comme cause.* En sorte que l'amour, qui marque aux corps, comme matérialité, la supposition du Deux qu'il active, ni ne peut éluder l'objet cause du désir ni ne peut non plus s'y ordonner. Car l'amour traite les corps du biais d'une nomination disjonctive, alors que le désir s'y rapporte comme au principe d'être du sujet divisé.

Ainsi l'amour est-il toujours dans l'*embarras,* sinon du sexuel, du moins de l'objet qui s'y promène. L'amour passe dans le désir comme un chameau dans le trou d'une aiguille. Il faut y passer, mais ce n'est que pour que le vif des corps restitue le marquage matériel de la disjonction dont la déclaration d'amour a réalisé le vide intérieur.

Disons que ce n'est pas *du même corps* que traitent l'amour et le désir, bien que ce soit, justement, « le même ».

Dans la nuit des corps, l'amour tente de dilater, à la mesure de la disjonction, le caractère toujours partiel de l'objet du désir. Il tente de franchir la restriction, la butée narcissique, et d'établir (mais il ne le peut que d'abord contraint à l'objet) que ce corps-sujet est dans la descendance d'un événement, et qu'antérieurement à ce qui s'y dévoile de brillance de l'objet du désir il fut, ce corps, emblème surnuméraire d'une vérité à venir, *rencontré.*

Aussi bien ce n'est que dans l'amour que les corps ont pour office de marquer le Deux. Le corps du désir est le corps du délit, du délit de soi. Il s'assure de l'Un dans la guise de l'objet. L'amour seul marque le Deux dans une sorte de dé-prise de l'objet qui n'opère qu'autant qu'il y en a la prise.

C'est d'abord au point du désir que l'amour fracture l'Un pour qu'advienne la supposition du Deux.

Bien qu'il y ait quelque ridicule à le faire — un côté père de l'Église —, il faut assumer que les traits différentiels sexuels n'attestent la disjonction que sous la condition de la déclaration d'amour. Hors cette condition, *il n'y a pas de Deux,* et le marquage sexuel est entièrement tenu *dans* la disjonction, sans pouvoir l'attester. Pour parler un peu brutalement : tout dévoilement sexuel des corps qui est non amoureux est masturbatoire au sens strict ; il n'a affaire qu'à l'intériorité d'une position. Ce n'est du reste pas un jugement, mais une simple délimitation, car l'activité « sexuelle » masturbatoire est une activité tout à fait raisonnable de chacune des positions sexuées disjointes. Encore est-on assuré (rétroactivement) que cette activité n'a rien de commun quand on passe — mais peut-on « passer » ? — d'une position à une autre.

L'amour seul exhibe le sexuel comme figure du Deux. Il est donc aussi le lieu où s'énonce qu'il y a deux corps sexués, et non pas un. Le dévoilement amoureux des corps est l'épreuve de ce que, sous le nom unique du vide de la disjonction, vient le marquage de la disjonction même. Cela, qui est sous son nom une procédure fidèle de vérité, s'instruit d'avoir été toujours radicalement disjoint.

Mais cette attestation sexuée de la disjonction sous le nom postévénementiel de son vide n'abolit pas la disjonction. Il s'agit seulement d'en faire vérité. Il est donc bien vrai qu'il n'y a pas de rapport sexuel, car l'amour fonde le Deux, non le rapport des Uns dans le Deux. Les deux corps ne présentent pas le Deux — il y faudrait le trois, le hors-sexe —, ils ne font que le marquer.

8. Unité de la vérité amoureuse, conflit sexué des savoirs

Ce point est très délicat. Il faut comprendre que l'amour fait vérité de la disjonction sous l'emblème du Deux, mais qu'il le fait *dans l'élément indestructible de la disjonction.*

Le Deux, n'étant pas présenté, opère dans la situation, comme

complexe d'un nom et d'un marquage corporel. Il sert à évaluer la situation par des enquêtes laborieuses, y compris des enquêtes sur son complice qui est aussi son malentendu : le désir. La sexualité, mais aussi la cohabitation, la représentation sociale, les sorties, la parole, le travail, les voyages, les conflits, les enfants : tout cela est la matérialité de la procédure, son trajet de vérité dans la situation. Mais ces opérations n'unifient pas les partenaires. Le Deux opère *comme disjoint.* Il *y aura eu* une seule vérité d'amour de la situation, mais la procédure de cette unicité se meut dans la disjonction dont elle fait vérité.

Les effets de cette tension s'observent à deux niveaux :

1) Il y a dans la procédure amoureuse des *fonctions* dont le groupement redéfinit des positions.

2) Ce que le futur de la vérité-une autorise d'anticipation *en savoir* est sexué. Ou encore : forcloses de la vérité, les positions font retour dans le savoir.

Sur le premier point, je me permets de renvoyer au texte (dernier texte de ce livre) dont le support est l'œuvre de Samuel Beckett, et dont le titre est « L'Écriture du générique ». J'y établis que, pour Beckett (j'en viens donc à ce qui de la prose romanesque a fonction de pensée de la pensée d'amour), le devenir de la procédure amoureuse commande qu'il y ait :

— une fonction d'*errance,* d'aléa, de voyage hasardeux dans la situation, qui supporte l'articulation du Deux et de l'infini. Fonction qui expose la supposition du Deux à la présentation infinie du monde ;

— une fonction d'*immobilité,* qui garde, qui détient la nomination première, qui assure que cette nomination de l'événement-rencontre ne s'est pas engloutie avec l'événement lui-même ;

— une fonction d'*impératif :* continuer toujours, même dans la séparation. Tenir que l'absence elle-même est un mode de la continuation ;

— une fonction de *récit,* qui inscrit au fur et à mesure, par une sorte d'archivage, le devenir-vérité de l'errance.

Or on peut établir que la disjonction se réinscrit dans le tableau des fonctions. Car « homme » sera axiomatiquement défini comme la position amoureuse qui couple l'impératif et l'immobilité, cepen-

dant que « femme » est celle qui couple errance et récit. Ces axiomes n'hésitent pas à recouper de grossiers et précieux lieux communs : « homme » est celui (ou celle) qui ne fait rien, je veux dire rien d'apparent pour et au nom de l'amour, parce qu'il tient que ce qui a valu une fois peut bien continuer à valoir sans se réattester. « Femme » est celle (ou celui) qui fait voyager l'amour, et désire que sa parole se réitère et se renouvelle. Ou, dans le lexique du conflit : « homme », muet et violent ; « femme », bavarde et revendicative. Matériaux empiriques du labeur des enquêtes d'amour, pour qu'il y ait vérité.

Le deuxième point est le plus complexe.

Ce que d'abord je récuserai est que, dans l'amour, chaque sexe puisse apprendre *sur l'autre sexe*. Je n'en crois rien. L'amour est une enquête sur le monde du point du Deux, il n'est nullement une enquête de chaque terme du Deux sur l'autre. Il y a un réel de la disjonction, qui est que, justement, nul sujet ne peut occuper en même temps et sous le même rapport les deux positions. Cet impossible gît au lieu de l'amour même. Il commande la question de l'amour comme lieu du savoir : qu'est-ce qui, à partir de l'amour, est su ?

On distinguera soigneusement savoir et vérité. L'amour *produit* une vérité de la situation telle que la disjonction y est une loi. Cette vérité, il la compose à l'infini. Elle n'est donc jamais intégralement présentée. Tout savoir *relatif à cette vérité* se dispose alors comme une anticipation : si cette vérité inachevable *aura eu lieu,* quels jugements y seront non point vrais, mais véridiques ? Telle est la forme générale du savoir sous condition d'une procédure générique, ou procédure de vérité. Pour des raisons techniques, je l'appelle le *forçage*[49]. On peut *forcer* un savoir par une hypothèse sur l'avoir-eu-lieu d'une vérité qui est *en cours.* Dans le cas de l'amour, l'en-cours de la vérité porte sur la disjonction. Chacun peut forcer un savoir sur la disjonction sexuée à partir de l'amour, sous l'hypothèse de son avoir-eu-lieu.

49. Sur le forçage, on se reportera à la préface de François Wahl, au texte du présent livre « La vérité : forçage et innommable », et, bien entendu, à *L'Être et l'Événement,* ultimes méditations.

Mais le forçage est *dans* la situation où l'amour procède. Si la vérité est une, le forçage, donc le savoir, est soumis à la disjonction des positions. Ce que *sait* « homme » et ce que sait « femme » sur l'amour, à partir de l'amour, restent disjoints. Ou encore : les jugements véridiques portés sur le Deux à partir de son ouverture événementielle ne peuvent coïncider. En particulier, les savoirs sur le sexe sont eux-mêmes irrémédiablement sexués. Les deux sexes ne s'ignorent pas, ils se savent véridiquement de façon disjointe.

L'amour est cette scène où procède *une* vérité sur les positions sexuées à travers un conflit de savoirs inexpiable.

C'est que la vérité est au point de l'in-su. Les savoirs sont véridiques et anticipants, mais disjoints. Formellement, cette disjonction est représentable dans l'instance du Deux. La position « homme » soutient le scindé du Deux, cet entre-deux où se fixe le vide de la disjonction. La position « femme » soutient que le Deux perdure dans l'errance. J'ai eu l'occasion d'avancer la formule suivante : le savoir d'homme ordonne ses jugements au *rien* du Deux. Le savoir de femme au *rien que* le Deux. On pourrait dire aussi, la sexuation des savoirs de l'amour disjoint :

1) l'énoncé véridique masculin suivant : « Ce qui aura été vrai est que nous étions deux et non pas du tout un »;

2) l'énoncé féminin, non moins véridique, que voici : « Ce qui aura été vrai est que deux nous étions, et qu'autrement nous n'étions pas. »

L'énoncé féminin vise l'être comme tel. Tel est en amour sa destination, qui est ontologique. L'énoncé masculin vise le changement du nombre, l'effraction douloureuse de l'Un par la supposition du Deux. Il est essentiellement logique.

Le conflit des savoirs dans l'amour exhibe que l'Un d'une vérité s'expose toujours à la fois comme logique et comme ontologique. Ce qui nous renvoie au livre gamma de la *Métaphysique* d'Aristote et à son admirable commentaire récent paru chez Vrin sous le titre *La Décision du sens*. L'énigme de ce texte d'Aristote tient dans le passage entre la position ontologique d'une science de l'être en tant qu'être et la position cruciale du principe d'identité, comme pur principe logique. Ce passage, en général, n'est pas plus passant que celui qui va de la position femme à la position homme. Les auteurs

du commentaire montrent qu'Aristote passe « en force » dans l'ardeur d'un style intermédiaire, celui de la réfutation des sophistes. Entre la position ontologique et la position logique, il n'y a que le médium de la réfutation. Ainsi, pour chaque position engagée dans l'amour, l'*autre* position ne se laisse atteindre que comme une sophistique qu'il s'agit de réfuter. Qui ne connaît la harassante fatigue de ces réfutations, à la fin résumées par le déplorable syntagme « tu ne me comprends pas » ? Forme énervée, dirait-on, de la déclaration d'amour. Qui aime bien comprend mal.

Je ne saurais tenir pour un hasard que ce commentaire d'Aristote, que j'agrémente ici à ma façon, soit écrit par une femme, Barbara Cassin, et par un homme, Michel Narcy.

9. Position féminine et humanité

Ce pourrait être le mot de la fin. Mais j'ajouterai un post-scriptum, qui me ramène à mes débuts.

L'existence de l'amour fait apparaître rétroactivement que, dans la disjonction, la position femme est singulièrement porteuse du rapport de l'amour à l'humanité. Humanité conçue comme je le fais, comme la fonction $H(x)$ qui fait nœud implicatif avec les procédures de vérité, soit la science, la politique, l'art et l'amour.

Encore un lieu commun trivial, dira-t-on. Il se dit : « femme » est telle de ne penser qu'à l'amour, « femme » est être-pour-l'amour.

Croisons courageusement le lieu commun.

On posera axiomatiquement que la position femme est telle que la *soustraction* de l'amour l'affecte d'inhumanité pour elle-même. Ou encore que la fonction $H(x)$ n'est susceptible d'avoir une valeur que pour autant que la procédure générique amoureuse existe.

Cet axiome signifie que, pour cette position, la prescription d'humanité n'a une *valeur* qu'autant que l'existence de l'amour est attestée.

Notons au passage que cette attestation ne prend pas nécessairement la forme d'une expérience de l'amour. On peut être « saisi »

de l'existence d'une procédure de vérité d'un tout autre biais que celui de son expérimentation. Là encore, il faut se garder de tout psychologisme : ce qui importe n'est pas la conscience d'amour, mais que soit administrée, pour le terme *x*, la preuve de son existence.

Qu'un terme *x*, virtualité nouménale de l'humain, et quel que soit son sexe empirique, n'active la fonction d'humanité que sous la condition d'une telle preuve, et nous poserons qu'il est femme. Ainsi « femme » est celle (ou celui) pour qui la soustraction de l'amour *dévalorise* H(*x*) en ses autres types la science, la politique et l'art. *A contrario,* l'existence de l'amour déploie virtuellement H(*x*) dans tous ses types, et d'abord dans les plus connexes, ou croisés. Ce qui sans doute éclaire — si l'on admet que c'est d'un terme *x* « féminisé » qu'il s'agit dans l'écriture des romancières, ce qui est à examiner — l'excellence des femmes dans le roman.

Pour la position homme, il n'en va pas de même : chaque type de procédure donne par lui-même valeur à la fonction H(*x*), sans tenir compte de l'existence des autres.

J'en viens ainsi progressivement à *définir* les mots « homme » et « femme » du point de l'incise de l'amour dans le nouage des quatre types de procédures de vérité. Ou encore, rapportée à la fonction d'humanité, la différence sexuelle n'est pensable que dans l'exercice de l'amour comme critère différenciant.

Mais comment en serait-il autrement si l'amour, et lui seul, fait vérité de la disjonction ? Le désir ne peut fonder la pensée du Deux, dès lors qu'il est captif de la preuve d'être-Un que lui impose l'objet.

On dira aussi que le désir est, quelle que soit la sexuation, homosexuel, cependant que l'amour, si gay puisse-t-il être, est principiellement hétéro-sexuel.

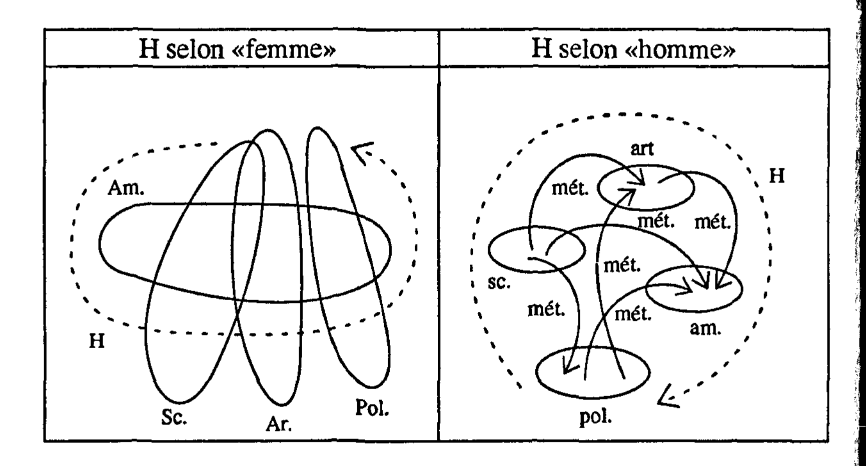
La passe de l'amour dans le désir, dont je pointais plus haut la difficile dialectique, se dira aussi : faire passer l'hétérosexuel de l'amour dans l'homosexuel du désir.

En définitive, et sans considération du sexe de ceux qu'une rencontre d'amour destine à une vérité, ce n'est qu'au champ de l'amour qu'il y a « femme » et « homme ».

Mais revenons à l'Humanité. Si on admet que H est la composition virtuelle des quatre types de vérités, on avancera que, pour la

position femme, le type « amour » *noue les quatre,* et que ce n'est que sous sa condition que H, l'humanité, *existe* comme configuration générale. Et que, pour la position homme, chaque type *métaphorise les autres,* cette métaphore valant affirmation immanente, dans chaque type, de l'humanité H.

On aurait les deux schémas suivants :



Ces schémas éclairent que la représentation féminine de l'humanité soit à la fois conditionnelle et nouée, ce qui autorise une perception plus entière *et* le cas échéant un droit plus abrupt à l'inhumanité. Cependant que la représentation masculine est à la fois symbolique et séparatrice, ce qui peut donner pas mal d'indifférence, mais aussi une plus grande capacité de conclure.

S'agit-il d'une conception restreinte de la féminité ? Le lieu commun, même élaboré, retrouve-t-il un schème de domination qui se dirait sommairement : l'accès au symbolique et à l'universel est plus immédiat pour l'homme ? Ou, disons, moins tributaire d'une rencontre.

On pourrait objecter que la rencontre est partout : *toute* procédure générique est postévénementielle.

Mais ce n'est pas l'essentiel. L'essentiel est que l'amour, je l'ai dit, est le garant de l'universel, puisque seul il élucide la disjonction

comme simple loi d'*une* situation. Que la valeur de la fonction d'humanité H(x) soit dépendante, pour la position femme, de l'existence de l'amour, peut aussi bien se dire : la position femme exige pour H(x) une garantie d'universalité. Elle ne noue les composantes de H que sous cette condition. La position femme se soutient, dans son rapport singulier à l'amour, de ce qu'il soit clair que, « pour tout x, H(x), quels que puissent être les effets de la disjonction, ou des disjonctions (car la sexuelle n'est *peut-être* pas la seule).

J'opère là un tour de vis supplémentaire au regard des formules lacaniennes de la sexuation. Très schématiquement : Lacan part de la fonction phallique Φ(x). Il assigne le quantificateur universel à la position homme (pour-tout-homme), et définit la position femme par une combinaison de l'existentiel et de la négation, qui revient à dire de la femme qu'elle est pas-toute.

Cette position est à bien des égards classique. Hegel, disant que la femme est l'ironie de la communauté, pointait bien cet effet de bord existentiel par quoi une femme ébrèche le tout que les hommes s'évertuent à consolider.

Mais cela est dans le strict effet d'exercice de la fonction Φ(x). Le résultat le plus clair de ce que je viens de dire est que *la fonction d'humanité H*(x) *ne coïncide pas avec la fonction* Φ(x).

Au regard de la fonction H(x), c'est en effet la position femme qui soutient la totalité universelle, et c'est la position homme qui dissémine métaphoriquement les virtualités de composition-une de H.

L'amour est ce qui, scindant H(x) de Φ(x), ramène aux « femmes », dans l'étendue entière des procédures de vérité, le quantificateur universel.

Philosophie et psychanalyse[50]

J'interviens parmi vous comme quelqu'un qui, tel l'Étranger d'Élée du *Sophiste,* ni analyste, ni analysant, expatrié d'un lieu mémorable et précaire, se rend à votre invitation pour endurer de votre expérience le détour soupçonneux.

Vais-je accomplir ici, comme l'Étranger au regard de Parménide, quelque parricide spéculatif ? Ce qui m'y expose est que, auteur d'un *Manifeste pour la philosophie,* j'occupe sans doute la place d'un fils de la philosophie même, disons pour faire court, d'un fils de Platon, d'un fils du parricide. Cette criminelle hérédité peut gouverner une répétition. Ce qui m'en protège est sans doute que je m'élève contre la prédication contemporaine d'une fin de la philosophie, que je demande la modestie d'un seul pas supplémentaire, et qu'ainsi, le parricide étant plutôt aujourd'hui la monnaie courante de la pensée, c'est le respect filial qui fait figure de singularité.

Mais jusqu'où me mène ou me transit votre voisinage, c'est ce dont vous serez vous-mêmes juges.

Le point où se disposent philosophie et psychanalyse est celui d'une loi de compossibilité, non dialectique, entre un ressentiment dont l'essence est la séduction et un assentiment dont l'essence est la réserve. Je n'en répéterai pas les données textuelles et empiriques.

La question qui organise ce champ s'énonce ainsi : que peut-on supposer du biais par quoi une vérité touche l'être ? Mon propos est de transformer cette question en une autre, plus précise, quoique en

50 Ce texte a été prononcé en 1989, aux journées de la revne *Lıttoral* consacrées au thème de l'assentiment Il a été publié l'année suivante dans la revue, avec les actes de ces journées.

son fond identique, qui est : quelle est la localisation du vide ? Car nous serons d'accord, je crois, pour dire que c'est de sa suture au vide que tout texte soutient sa prétention à disposer autre chose qu'un rapport des réalités, ou autre chose que ce que Mallarmé nommait l' « universel reportage ».

Nous sommes *a priori* d'accord pour répudier toute doctrine de la vérité en termes d'adéquation de l'esprit, ou de l'énoncé, et de la chose. Nous ne pouvons certainement pas, philosophe ou analyste ne fait ici nul partage, contrevenir au grand axiome du poète : toute pensée émet un coup de dés ; par quoi la pensée exhibe entre elle et la continuité du lieu le vide d'un geste suspendu. Ce vide, Mallarmé l'appelle, vous le savez, le Hasard. Le Hasard supporte ce que Lacan, en 1960, appelait – l'expression est véritablement maximale – « le seul énoncé absolu », prononcé, disait-il, par « qui de droit ». Cet énoncé, bien sûr, est « qu'aucun coup de dés dans le signifiant n'y abolira jamais le hasard ». Puisque cet énoncé est absolu, et le seul à l'être ; puisqu'il est prononcé par le qui de droit Mallarmé, qu'il soit tout du long de ce que j'ai à dire l'énoncé qui soutient notre pacte. Vous accepterez que je le traduise ainsi : la pensée ne s'autorise que du vide qui la sépare des réalités.

Toute la question est alors : où se localise le vide ? Quel est le point du vide ? Si Mallarmé nous rassemble et absolutise la question, c'est qu'il se contente de nommer « lieu » la localisation. Le vide est l'essence du lieu, de tout lieu ; en sorte qu'une vérité, soit dans sa langue une Constellation, froide d'oubli et de désuétude, ne survient qu'en espacement d'un lieu quelconque. Une vérité s'inscrit au noir du ciel si le non-lieu du coup de dés, séparateur et indécidable, bloque la répétition qui fait qu'en général, hors pensée et hors geste, « rien n'a eu lieu que le lieu ».

Et nous serons aussi d'accord que philosophie et psychanalyse n'ont aucun sens, hors du désir qu'ait lieu quelque chose d'autre que le lieu.

Mais psychanalyse et philosophie localisent le lieu. Elles sont des régimes de l'expérience et de la pensée qui sont spécifiques, l'une et l'autre subsumées par l'énoncé absolu de Mallarmé, l'une et l'autre pensables non à partir du lieu en général, mais de leur lieu,

destinalement fixé par leur fondation, freudienne pour l'une, parménidienne pour l'autre.

Or ces lieux sont initialement disjoints. Le lieu où la philosophie localise le vide comme condition de la pensée est l'être, en tant qu'être. Le lieu où la psychanalyse localise le vide est le Sujet, *son* sujet, tel qu'évanoui dans l'écart des signifiants où procède la métonymie de son être.

Faut-il dès lors conclure à la discordance et à l'impasse ?

Dans le séminaire du 8 mai 1973, Lacan énonce explicitement que le lieu qui fonde la vérité est dans la guise du vide. Ce vide est le grand Autre en tant que trou :

> Il y a là un trou, et ce trou s'appelle l'Autre [...], l'Autre en tant que lieu où la parole, d'être déposée, [...] fonde la vérité.

Mais ce qui nous importe est que cette localisation est exposée contre celle que Lacan attribue à la philosophie. « Il y a *là* un trou », quel est ce « là » ? Quel est cet autre lieu où vient exactement le trou fondateur de la vérité ? Le là, ou autre lieu, est une pensée supposable au penser. Qu'il y ait une pensée supposable au penser revient exactement à la supposition que l'être pense. Car si le penser exige le lieu plein d'une pensée, c'est que l'être comme tel pense. C'est au lieu même de cette supposition d'un être plein pensant que Lacan localise comme trou le fondement de la vérité.

Or cette supposition, donc cet autre lieu que le grand Autre vient trouer, est exactement celle de la philosophie. Je cite :

> Que l'être soit supposé penser, c'est ce qui fonde la tradition philosophique à partir de Parménide.

Ainsi la philosophie établit le lieu de son vide propre, nommément l'être, comme autofondation du penser, là où la psychanalyse établit le sien propre, mais comme excentrement radical de la trouée d'où s'origine qu'une vérité puisse être la cause d'un Sujet. L'apparente identité du lieu se délie, de ce que c'est au point du Même que la philosophie localise son vide, quand Parménide prononce que « le même, lui, est à la fois penser et être » ; au lieu que c'est au point de l'Autre que la psychanalyse le troue, parce

qu'elle désuppose la pensée que la philosophie suppose au penser. Trou de l'Autre ou écart nul du Même : ces instances du vide, croisées quant au lieu, sont incommensurables.

Nous ne pouvons nous en consoler de ce que, tout aussitôt, Lacan donne raison à Héraclite contre Parménide, parce que Héraclite a dit que l'être ni ne se donne ni ne se cache, mais signifie. Car, de l'intérieur de la philosophie, ce signifier produit la tradition la plus éloignée qui soit de la psychanalyse, et qui est la tradition herméneutique. Mieux vaut tenir la discordance que confondre la philosophie avec le gardiennage interprétatif des textes sacrés.

Si, quittant la pensée, nous nous tournons du côté de l'acte, la situation n'est pas meilleure. Sous le nom de Kant, la philosophie détermine cette fois le vide, celui de la raison pratique, dans la supposition du caractère purement formel de l'Impératif. La Loi est sans contenu, et c'est d'être évidée de toute référence assignable qui la constitue comme commandement. Il en résulte ce point capital que la philosophie suppose le vide *dans* la signification. Le sens moral de l'acte est que sa signification est universellement présentable, le vide formel de la Loi originant seul cette universalité de la signification.

Contre cette localisation, Lacan établit, dans le séminaire du 6 juillet 1960, les trois grandes propositions de l'Éthique de la psychanalyse :

Premièrement, « la seule chose dont on puisse être coupable, c'est d'avoir cédé sur son désir ».

Deuxièmement, le héros éthique est celui qui, étant trahi, ne manifeste nulle tolérance à la trahison, car toute tolérance réparatrice à la trahison rejette obligatoirement du côté du service des biens.

Troisièmement, le Bien véritable, celui qui ne dispense aucun service, est ce qui peut servir de prix pour l'accès au désir, c'est-à-dire comme accès à la métonymie de notre être.

Où donc ces trois propositions localisent-elles le vide ?

On ne saurait sous-estimer l'importance de la trahison. Car c'est elle qui évide du biais de l'acte le point où se découvre le péril du service des biens. Le vide est exactement cet écart, ce découvert du service des biens, tel que la trahison en ouvre la plaie, et où, pour ne

pas céder sur notre désir, doit passer, au prix fort, la métonymie de notre être. Si elle ne passe pas dans ce vide propre, qui à la fois révèle et incise la massivité reposante du service des biens, la métonymie de notre être s'articulera pour toujours à ce service. Car, comme le dit Lacan, « franchie cette limite, il n'y a pas de retour ».

Une conséquence très importante de ce dispositif est que, cette fois, le vide n'est pas supposé dans la signification, du biais de son universalité. Il est supposé *sous* les significations, au revers des significations, comme le glissement, le faufilé, le ruisselet, le ru de notre être, dans l'imprésenté qui fait doublure de la chaîne. Je cite :

> Le ru où se situe le désir n'est pas seulement la modulation de la chaîne signifiante, mais ce qui court dessous, qui est à proprement parler ce que nous sommes, et aussi ce que nous ne sommes pas, notre être et notre non-être – ce qui dans l'acte est signifié, passe d'un signifiant à l'autre de la chaîne, sous toutes les significations.

On dira cette fois que du biais de l'acte la philosophie localise le vide dans l'universalité formelle de la signification, cependant que la psychanalyse le situe au revers, dans le doublon et la doublure, de toutes les significations. Et nous retrouvons dans cette distance notre problème initial. Car l'universalité de l'acte moral selon Kant ouvre, sous les espèces du vide, à l'être même, en tant qu'être, qui a nom chez lui supra-sensible. Cependant que l'éthique selon Lacan ouvre, dans la singularité d'une réponse au découvert de la trahison, à *notre* être, à ce que, selon ses propres termes, « nous sommes, et aussi ne sommes pas, notre être et notre non-être ».

Localisation du vide dans la signification et dans l'universalité, ou localisation du vide au revers de toute signification et dans la singularité de l'occurrence. Localisation du vide comme ouverture au supra-sensible, ou localisation du vide comme « ru » de notre être : le discord se déplace et s'aggrave quand on passe de la raison pure à la raison pratique.

Si, maintenant, nous examinons la forme générale de la question de la vérité, on trouvera que l'opposition concerne, après Parménide ou Platon et Kant, Hegel et la dialectique.

Le point commun à la psychanalyse et à la philosophie est de tenir

pour absolument intriquées la vérité et l'erreur. Lacan le dit avec la plus extrême rigueur, dans le séminaire du 30 juin 1954 :

> Tant que la vérité ne sera pas entièrement révélée, c'est-à-dire selon toute probabilité jusqu'à la fin des siècles, il sera de sa nature de se propager sous forme d'erreur.

On ne peut que consentir à une telle proposition.

Mais Lacan, dans le même texte, va scinder à partir de là, d'une part, ce qu'il appelle le discours, dont la philosophie relève, et singulièrement la philosophie hégélienne, et, d'autre part, la parole, dont la psychanalyse autorise qu'elle soit en excès sur le discours.

Quelle est la maxime du discours, donc de la philosophie ? C'est que, « dans le discours, la contradiction fait le départ entre la vérité et l'erreur ». Disons que le vide de la différence entre vérité et erreur, admis que la seconde présente la première, se localise dans le négatif, dans le contradictoire explicite. Ou, comme le dit Lacan, que « l'erreur se démontre telle en ce que, à un moment donné, elle aboutit à une contradiction ». Ce qui veut aussi dire que la dialectique philosophique localise le vide séparateur de l'erreur et de la vérité au point où l'être en tant qu'être devrait coïncider exactement avec le non-être en tant que non-être. Là se tient le rien de l'être, comme ultime épreuve de la vérité telle que l'erreur l'expose.

Or il n'en va pas de même pour la psychanalyse. Élémentairement, cela se dit : l'inconscient ignore le principe de contradiction. Plus subtilement, cela se dit :

> La parole véridique que nous sommes censés déceler par l'interprétation obéit à d'autres lois que le discours soumis à cette condition de se déplacer dans l'erreur jusqu'au moment où il rencontre la contradiction. La parole authentique a d'autres modes, d'autres moyens, que le discours courant.

Il s'ensuit que « la nouveauté freudienne, c'est la révélation dans le phénomène de ces points subjectifs où une parole émerge qui dépasse le sujet discourant ».

Si donc la philosophie dialectique localise le vide dans la

contradiction, poussée à ce point pur tel que l'être en tant qu'être ne s'y peut soutenir, la psychanalyse le localise dans le surgissement excessif d'une parole, telle que vient s'y rompre, s'y interrompre le sujet du discours.

Localisation du vide dans ce qui exorbite l'être de son identité à soi, ou localisation dans l'excès sur soi du sujet, au rompu du discours et de la parole : vous concevez l'insistance du discord.

Mais, après tout, après tout... Toute vérité fait passe d'une impasse, et sans doute en va-t-il de même de cette vérité que nous cherchons à dire, et qui est en jeu empiriquement dans la constatation que ni la psychanalyse n'a interrompu la philosophie ni la philosophie n'a pu déconstruire la psychanalyse.

Je commencerai par pointer dans le texte de Lacan une difficile torsion, me gardant, pour ne pas être aussitôt subsumé dans les catégories du discours, de parler de contradiction.

Dans le séminaire du 20 mars 1973, Lacan déclare que si l'analyse se soutient d'une présomption, ou d'un idéal, c'est de ceci « qu'il puisse se constituer de son expérience un savoir sur la vérité ».

Mais, dans le séminaire du 15 mai de la même année, en opposition expresse à Platon, il déclare tout uniment que le propre de son enseignement est de discerner les conditions de cet énoncé : « Il y a du rapport d'être qui ne peut pas se savoir. » Ce qui se dira aussi : « Sur ce qui ne peut être démontré, quelque chose pourtant peut être dit de vrai. »

Ces thèses, il faut en convenir, ne sont pas raccordables sans quelque exercice. Et peut-être est-ce ce raccord pénible qui fait dire à Lacan, tout de suite après, qu'avec la vérité il ne sait pas comment s'y prendre.

Car comment peut advenir au savoir une vérité dont tout l'être propre, ou le rapport d'être, est de ne pas se savoir? Cette détermination d'un savoir d'une vérité de l'insu ne suppose-t-elle pas que sous la formule « ça pense » se dise finalement que l'être pense, ce que Lacan congédiait comme la tare des hypothèses inaugurales de la philosophie? Contre Platon, Lacan soutient que l'abord, ou rapport, de l'être n'est pas réductible à l'Idée comme savoir qui remplit l'être, ou savoir de l'être immanent à l'être. Mais l'exception d'un rapport in-su, si du biais de la psychanalyse elle se

donne *en vérité,* ne reconduit-elle pas au ras-bord du savoir, et donc à l'Idée ?

Y a-t-il, ce serait la forme la plus aiguë de la question, des Idées de la psychanalyse ?

C'est à mon avis dans la lumière, ou dans l'ombre, de cette question que Lacan, tout comme Platon, convoque les mathématiques. Les mathématiques sont depuis toujours les tenant-lieu de l'Idée comme Idée, Idée comme Idée à laquelle Lacan donne le nom de mathème.

En 1954, c'est la parole qui était invoquée comme excès sur le discours hégélien de la contradiction. En 1973, c'est expressément la formalisation mathématique :

> Au regard d'une philosophie dont la pointe est le discours de Hegel, la formalisation de la logique mathématique ne peut-elle nous servir dans le procès analytique ?

Il est remarquable que tout de suite après avoir énoncé que « la formalisation mathématique est notre but, notre idéal », Lacan enchaîne sur le thème que l'os de son enseignement, c'est que « je parle sans le savoir ».

Il y a donc, nous pouvions le prévoir, un lien intime entre trois termes, ou fonctions :

— premièrement, que le rapport d'être ne soit pas réductible au savoir ;

— deuxièmement, qu'il y ait savoir possible de la vérité de ce rapport ;

— troisièmement, que la mathématique soit le lieu de l'Idée.

On supposera donc que, cette fois, la localisation du vide n'est autre que le sans-reste du mathème : le mathème évide tout déchet dans la transmission de ce qui de l'expérience touche à l'in-su d'une vérité. Le vide, présenté dans la littéralisation mathématisante, est celui qui sépare vérité et savoir, chaque fois que la psychanalyse nous ouvre à quelque savoir d'une vérité.

Platon avait tort, nous dit Lacan, de remplir l'être de savoir. Mais le mathème autorise un remplissement inachevable tout autre : remplir du vide même qui les disjoint l'in-su et le savoir.

En ce sens, il y aurait savoir d'une vérité in-sue, au point du vide.

Et, par conséquent, l'abord de l'être, tout comme en philosophie, serait dans la supposition d'un vide que ne clouent sans reste, donc sans plein, que les petites lettres de la formalisation.

Cela suppose que l'être soit distingué du réel, en tant que le réel demeure, lui, une fonction du sujet. Cette distinction est opérée dès le début par Lacan. Dans le séminaire du 30 juin 1954, parlant des trois passions fondamentales que sont l'amour, la haine et l'ignorance, Lacan déclare que ces trois passions peuvent s'inscrire « seulement dans la dimension de l'être, et non pas dans celle du réel ». Il ne variera pas sur ce point, malgré les incessantes réélaborations de la catégorie de réel. Le 26 juin 1973, il dit encore que « l'être comme tel, c'est l'amour qui vient à y aborder ».

Philosophie et psychanalyse peuvent être compossibles, dès lors que la double condition paradoxale de la mathématique et de l'amour croise leurs localisations du vide au point de disjonction d'une vérité in-sue et d'un savoir de cette vérité. Ce point, je le maintiens, est celui de l'Idée. Psychanalyse et philosophie exigent l'une et l'autre, ultimement, que soit tenue la maxime infondée et infondable de Spinoza : « *habemus enim ideam veram* », nous avons en effet, mais comme effet de rien, comme localisation du vide, une idée vraie. Au moins une.

Je m'autoriserai de tout cela pour conclure. Cette conclusion tient en cinq thèses, qui sont des thèses philosophiques, mais dont on peut espérer qu'elles règlent entre nous un régime durable de coexistence pacifique.

Thèse 1 : seule la mathématique est en droit de supposer que la localisation du vide se fait dans l'être. Il n'y a pas d'autre onto-logie que la mathématique effective.

Thèse 2 : une vérité est un abord de l'être qui ne se démontre pas, ne se sait pas, mais procède à l'infini dans le Hasard d'un trajet. Une vérité est un indiscernable du lieu où elle procède.

Thèse 3 : l'inauguration du procès d'une vérité est exactement ce que Lacan appelle une « rencontre », quand il dit que « l'être comme tel, c'est l'amour qui vient à y aborder dans la rencontre ». C'est du reste, dans *Le Banquet* de Platon, l'*exaiphnès,* le « soudain ». C'est ce que je nomme « événement ». L'événement est indécidable.

Thèse 4 : le sujet n'est rien d'autre, dans son être, qu'une vérité saisie en son pur point, il est une quantité évanouissante de vérité, une éclipse différentielle de son infinité inachevable. Cet évanouissement est l'entre-deux de l'indécidabilité de l'événement et de l'indiscernabilité de la vérité.

Thèse 5 : philosophie et psychanalyse ont comme bord commun deux procédures qui sont extérieures l'une et l'autre à l'une et à l'autre : la mathématique, d'une part, l'amour, d'autre part. Le nœud de ces composantes de leur bord externe est la localisation du vide dans le lien, ou le rapport, qu'on supposerait « tenir ensemble » l'Idée et la chose, ou l'être et le savoir de l'être. L'amour effectue le vide du lien, parce qu'il n'y a pas de rapport sexuel. La mathématique l'effectue parce qu'elle l'exténue dans la pure littéralisation.

Si, finalement, le bord commun de la psychanalyse et de la philosophie est la déliaison, la localisation du vide dans le non-rapporté de tout rapport, la catégorie subjective de ce lien, vous me permettrez de dire que son nom, inattendu, est : « courage ».

Le 26 juin 1973, Lacan dit que « l'amour ne peut réaliser que ce que j'ai appelé, par une sorte de poésie, pour me faire comprendre, le courage, au regard de ce destin fatal ». Mais vingt ans plus tôt, le 19 mai 1954, il se posait cette question : « Devrions-nous pousser l'intervention analytique jusqu'à des dialogues fondamentaux sur la justice et le courage, dans la grande tradition dialectique ? » C'était presque, vous le voyez, la psychanalyse pour préparer à un platonisme moderne. Et Lacan trouvait la chose difficile, parce que, disait-il, « l'homme contemporain est devenu singulièrement inhabile à aborder ces grands thèmes ».

Ce manque d'habileté persiste, mais c'est aussi contre lui que j'en appelle au pas supplémentaire que la philosophie doit accomplir, nouant encore une fois l'être, la vérité et le sujet, et répudiant la molle apologétique de sa fin. Si le bord commun de nos efforts, de pratique et de pensée, est celui que j'ai dit, alors nous pouvons nous dire les uns aux autres, en toute clarté, ce seul mot dont la rudesse pacifiante n'est qu'en apparence anachronique : courage !

Sujet et Infini[51]

Le texte de Lacan où je veux prendre mon départ se trouve à la page 94 de l'édition canonique du séminaire *Encore.* Ce texte me trouble depuis longtemps, et il s'agit dans tout ce qui suit d'expliquer à partir de ce trouble ce que je peux entendre des paradoxes de ce qui est là pensé.

Voici le texte :

> De ce qu'on puisse écrire *pas-tout* x *s'inscrit dans* $\Phi(x)$ il se déduit par voie d'implication qu'il y a un x qui y contredit. C'est vrai à une seule condition, c'est que, dans le tout ou le pas-tout dont il s'agit, il s'agisse du fini. Pour ce qui est du fini, il y a non seulement implication, mais équivalence. Il suffit qu'il y en ait un qui contredise à la formule universalisante pour que nous devions l'abolir et la transformer en particulière. Ce pas-tout devient l'équivalent de ce qui, en logique aristotélicienne, s'énonce du particulier. Il y a l'exception. Seulement, nous pouvons avoir à faire au contraire à l'infini. Ce n'est plus alors du côté de l'extension que nous devons prendre le pas-tout. Quand je dis que la femme n'est pas-toute et que c'est pour cela que je ne peux pas dire *la* femme, c'est précisément parce que je mets en question une jouissance qui au regard de tout ce qui se sert dans la fonction de $\Phi(x)$ est de l'ordre de l'infini.
> Or, dès que vous avez affaire à un ensemble infini, vous ne sauriez poser que le pas-tout comporte l'existence de quelque chose qui se produise d'une négation, d'une contradiction. Vous pouvez à la rigueur le poser comme d'une existence indéterminée. Seulement, on sait par l'extension de la logique mathématique, celle qui se qualifie précisément d'intuitionniste, que, pour poser un « il existe », il faut aussi pouvoir le construire, c'est-à-dire savoir où trouver cette existence.

51. Ce texte est celui d'une conférence prononcée à Marseille, à l'invitation du Dr M. Dugnat, dans le cadre d'un cycle de formation. Le titre primitif était « Position de l'infini dans le clivage du sujet », inédit.

Ce texte n'est pas marginal. Il introduit en effet, pour que soient valides les formules de la sexuation, une condition fondamentale, qui est une condition d'infinitude.

Les formules de la sexuation composent la logique dont Lacan soutient qu'y gît tout le réel de la différence des sexes. On part de la fonction $\Phi(x)$, laquelle exprime de façon indéterminée, comme Lacan le dit dans le séminaire ... *ou pire,* que « *pour tout ce qu'il en est de l'être parlant, le rapport sexuel fait question* ». On sait assez que, pour Lacan, cette question est radicale, de ce que ledit rapport est proprement sans être. Il *n'y a pas* de rapport sexuel. Et pourquoi ? Parce que le sens véritable de la fonction $\Phi(x)$, qui formule ou formalise la question du rapport, c'est que l'accès à la jouissance sexuelle est, pour l'être parlant, du biais de la castration. Comme le dit aussi Lacan, dans le même séminaire, « $\Phi(x)$, ça veut dire la fonction qui s'appelle la castration ». Or cette fonction de la castration, quoique tout être parlant en soit un argument obligé dès qu'entre en jeu la jouissance, opère de deux façons formellement différentes. Cette différence formelle tient à ce que la fonction peut être, ou n'être pas, quand elle saisit un être parlant, d'une portée absolument universelle.

Sommairement, on dira ceci. L'énoncé « pour tout x, $\Phi(x)$ », soit l'énoncé : c'est du biais du pour tout, de l'universel, que l'être parlant est dans l'opération de la castration, enjoint la position homme. Cependant que l'énoncé « pas tout x $\Phi(x)$ », soit l'énoncé d'une restriction, ou d'une soustraction partielle, à l'opération de la fonction, enjoint la position femme. De là la célèbre formule comme quoi une femme est pas-toute. Pas-toute, comprenons, dans la jouissance phallique, soit celle dont l'accès suppose l'effet de la fonction Φ, de la fonction de castration.

La difficulté purement logique, à laquelle Lacan ne cesse de vouloir se soustraire, est la suivante. Dans la logique d'Aristote, la négation d'une universelle implique l'affirmation d'une particulière. Si vous dites « pas tout homme est mortel », cela implique nécessairement « quelque homme est immortel ».

La logique moderne des prédicats entérine le point de vue d'Aristote. Car la négation d'un énoncé universel équivaut stricte-

ment à l'affirmation d'un énoncé existentiel. Si vous posez « non pour tout x $\Phi(x)$ », on démontre que cela équivaut à poser « il existe x tel que non-$\Phi(x)$ ».

Il en résulte que, en logique classique, si une femme se suppose de l'énoncé « pas tout x $\Phi(x)$ », cela veut dire qu'elle se suppose de l'énoncé « il existe x tel que non-$\Phi(x)$ ».

Or Lacan n'entend nullement admettre qu'il puisse exister un x, donc un être-parlant, soustrait, radicalement, à la fonction Φ. La castration est universelle en ceci qu'elle affecte l'accès à la jouissance de tout être parlant, quelle que soit sa position, homme ou femme. Il n'existe donc nul x dont l'accès à la jouissance se suppose d'un non-$\Phi(x)$. Il serait, cet x, ni homme ni femme. Il serait un ange, et ce n'est certes pas pour rien qu'on a discuté à l'infini du mode, sexué ou non, qui commandait l'entrée des anges dans la jouissance, fût-ce celle de la contemplation de Dieu. Lacan veut que ses formules de la sexuation soient compatibles avec ce que je propose de considérer comme un axiome de la plus haute importance, l'axiome numéro 1, et qui se dit : « Il n'y a pas d'ange. » Ce qui revient à dire que la castration opère pour tout être parlant, donc pour tout être pensant, et l'on suppose ici, conformément au droit canon, que les anges pensent. De là qu'ils ne sont pas. Pour l'ange, cet être soustrait à l'opération entière de la castration, le cogito se formule « si je pense, je ne suis pas ».

Cela n'a rien qui puisse nous étonner, puisque Lacan, en de nombreux passages, identifie purement et simplement la castration à l'action du langage. Par exemple, dans ... *ou pire,* ceci : « Ce qu'écrit $\Phi(x)$, [c'est] qu'on ne peut plus disposer de l'ensemble des signifiants, et que c'est peut-être bien là une première approche de ce qu'il en est de la castration. » La castration, c'est que la langue est pas-toute, précisément. Si donc l'existence d'une femme comme pas-toute voulait dire qu'il existe un x soustrait totalement à la castration, il s'ensuivrait que, insoumise au réel de la langue, cette femme ne parlerait pas.

Si « pas tout x $\Phi(x)$ » équivaut, comme c'est le cas en logique classique, à « il existe x tel que non-$\Phi(x)$ », alors une femme est muette. Il y a bien un dicton sur les bavardages inconsistants qui se conclut : « Et alors votre fille est muette. » Mais justement. Ce dont

il s'agit dans l'inexistence du rapport sexuel, nous le savons bien, c'est que l'une femme qui s'y présente n'est pas votre fille. Il faut donc en revenir à la difficulté logique : à quelles conditions obéit le « pas-tout » lacanien, pour ne pas avoir à impliquer le « il en existe au moins un tel que ne pas » ?

Le trouble dont je suis saisi a dès lors une cause très claire. C'est que Lacan, pour résoudre son problème, emprunte deux voies qui sont indubitablement incompatibles entre elles.

La première voie consiste à dire que la logique sous-jacente aux formules de la sexuation n'est pas la logique classique, mais une variante de la logique intuitionniste.

La seconde, prenant appui sur la théorie des ensembles de Cantor, introduit, hors champ de la fonction Φ, l'abîme de l'infini actuel.

Or l'intuitionnisme se définit, entre autres choses, d'un rejet catégorique de l'infini actuel. Nouveau et grave problème.

Les deux voies sont mentionnées dans le texte d'*Encore* qui nous occupe. Le premier paragraphe invoque explicitement l'infini de la jouissance féminine, soit cette part de jouissance soustraite à l'opération de la fonction Φ. Le second s'appuie sur l'intuitionnisme pour exiger que toute existence soit construite, ce qui, entre parenthèses, exclut qu'un infini actuel quelconque puisse exister.

Mais examinons l'une après l'autre ces deux solutions inappariables.

Ce qui conduit Lacan dans les parages de la logique intuitionniste est le contenu de sens de la formule qui définit la position femme, soit « pas-tout x $\Phi(x)$ ». Lacan explique en effet qu'il ne s'agit pas de prendre cette formule en extension. Elle ne veut pas dire que quelques-uns – ou plutôt quelques-unes – sont soustraits à l'action de la fonction Φ. Elle signifie que ce n'est pas du point du tout qu'une femme en supporte l'effet. La formule indique donc seulement une soustraction-à, ou un ébrèchement-de, cet effet. Il en résulte que vous ne pouvez pas extraire de la formule négative, ou soustractive, « pas tout x $\Phi(x)$ » une affirmation existentielle du type « il existe x tel que non-$\Phi(x)$ ». Lacan est sur ce point tout à fait explicite dans *... ou pire :*

Qu'est-ce que ce « pas-toutes » ? C'est très précisément ce qui mérite d'être interrogé comme structure. Car contrairement – c'est là le point très important – à la fonction de la particulière négative, à savoir qu' « il y en a quelques qui ne sont pas », il est impossible d'extraire du « pas-toutes » cette affirmation. C'est le « pas-toutes » à quoi il est réservé d'indiquer que quelque part, et rien de plus, elle a rapport à la fonction phallique.

Ce texte est très clair : le pas-toute, loin qu'on puisse en extraire l'affirmation qu'existe une qui n'est pas sous l'effet de la castration, indique au contraire un mode particulier de cet effet, à savoir qu'il est « quelque part » et non partout. Le pour-tout de la position homme est aussi un partout. Le quelque part, et non partout, de la position femme se dit : pas-toute.

Le point logique essentiel est que dès lors, de cette négation apparente de l'universel qu'est le pas-tout, on ne peut déduire une affirmation existentielle négative. Il n'est pas vrai que de « pas tout x $\Phi(x)$ » s'ensuive « il existe x tel que non-$\Phi(x)$ ».

Or, telle est bien la position intuitionniste. En logique pure, cette position revient finalement à un maniement restreint des pouvoirs de la négation. C'est ainsi que les intuitionnistes rejettent le principe du tiers exclu, ils n'admettent pas le principe p ou non-p. De même, ils n'admettent pas l'équivalence entre la double négation et l'affirmation : pour eux, on ne peut pas conclure de la vérité de non-non-p à la vérité de p. De même, ils n'admettent pas que la négation d'une universelle soit équivalente à l'affirmation d'une existentielle négative. Pour un intuitionniste, donc, de l'énoncé « non pour tout x Φ (x) » vous n'avez aucune raison de conclure à « il existe x tel que non- Φ (x) ». En quoi l'intuitionnisme coïncide parfaitement avec le vœu de Lacan.

Mais d'où vient cette suspicion portée par les intuitionnistes sur les pouvoirs démonstratifs de la négation ? A mon avis, elle procède de deux déterminations principales.

La première, nous y reviendrons, est le refus de l'infini actuel, considéré comme l'effet d'une négation incontrôlée, et sans concept clair, du fini.

La seconde est le refus du raisonnement par l'absurde. Quand vous voulez démontrer l'énoncé p par l'absurde, vous supposez non-

p, et vous en tirez une conséquence contradictoire. Il en résulte que non-*p* est impossible. En logique classique, si non-*p* est faux, il s'ensuit que non-non-*p* est vrai. Et, par conséquent, puisque non-non-*p* équivaut à *p,* vous avez démontré *p.* Un intuitionniste va rejeter la conclusion, puisque, pour lui, non-non-*p* n'équivaut pas à *p.* Mais, surtout, l'intuitionniste dira : je veux une démonstration directe de *p,* qui me montre par étapes la vérité de *p,* et non ce détour fictif et sans pensée vraie qui me fait cheminer à partir de non-*p.*

Seulement, aucune de ces deux déterminations n'est vraiment acceptée par Lacan. L'usage du raisonnement par l'absurde, non seulement il se l'autorise, mais on pourrait montrer que l'absurde même d'une telle démarche est à tout moment impliqué dans le symptôme et dans son interprétation. Et, comme nous allons le voir, Lacan a également recours, au moins en apparence, à l'infini actuel de Cantor, aux fameux alephs, qu'il examine et interprète, alors qu'ils ne sont pour les intuitionnistes que des fictions sans contenu de pensée.

Il est du reste impossible de tenir longtemps la conviction que Lacan pense dans les paramètres de la logique intuitionniste. Et cela pour la raison simple que la mathématique réelle n'est pas, n'a jamais été intuitionniste, ayant bien trop besoin, pour des résultats essentiels, et de l'infini actuel, et du raisonnement par l'absurde. Or cette mathématique, Lacan lui rend, spécialement dans *...ou pire* et dans *Encore,* des hommages particulièrement radicaux. Il faut tout de même se souvenir qu'il dit dans *...ou pire* des choses comme : « Il n'y a d'enseignement que mathématique, le reste est plaisanterie. » Et dans *Encore,* on trouve ceci : « La formalisation mathématique est notre but, notre idéal. » Alors je ne pense pas que Lacan, si heureux qu'il puisse être d'une coïncidence entre le jeu de ses formules de la sexuation et les interdits intuitionnistes, ait été véritablement disposé à conformer sa pensée à ces interdits.

La vraie solution du problème est du côté de l'infini. Mais le texte d'*Encore* dont nous sommes partis nous éclaire-t-il vraiment ?

Lacan commence par dire que le « pas-tout », si le champ où il opère est fini, reviendra en effet au « il en existe un tel que ne pas », donc à la désuniversalisation de la castration. Lacan admet donc,

dans le fini, la logique classique. En quoi nous vérifions que, au moins pour le fini, il n'est pas intuitionniste.

Il faut donc poser que le champ où opère le pas-tout est infini, puisque l'affirmation qu'existe un ange est intenable. Mais qu'est-ce que ce champ ? C'est celui de la jouissance féminine. Il faut donc admettre qu'il y a de l'infini dans la jouissance féminine. Cet infini est tel que ce qui s'en trouve affecté, ou barré, par la fonction de castration est « quelque part », et non partout. Par conséquent, une jouissance demeure qui est proprement l'ailleurs infini de ce quelque part, quelque part qui, devant l'infini, échoue à être partout. Bien entendu, puisque la castration se soutient de ce que la langue n'est disponible que de façon finie, cette jouissance qui est de l'ordre de l'infini, et qui déborde la touche phallique, est proprement muette. Où nous retrouvons la fille de tout à l'heure. C'est en une femme la jouissance de la fille muette qui soustrait cette femme au tout de la castration, qui la, si je puis dire, pas-toutise. Disons qu'une fille qu'elle est « pas-toutise » infiniment une femme dans la scission de sa jouissance.

Mais sommes-nous au bout de nos peines ? Ne faut-il pas conclure, s'agissant par exemple de cette fille muette qui habite infiniment la jouissance finie d'une femme, qu'elle au moins, elle cependant, existe vraiment soustraite à la fonction Φ ? La jouissance supplémentaire d'une femme, la jouissance féminine, n'atteste-t-elle pas silencieusement d'une ek-sistance à l'effet de la castration ? L'infini, en la circonstance, ne supporte-t-il pas en lui-même, dans le pas-tout qui est le pas-partout, une négation située du quelque part où opère partiellement l'universalité de la fonction de castration ? Après tout, Lacan lui-même n'en vient-il pas à dire, dans *...ou pire,* et c'est bien après tout le pire, qu'une femme, c'est incastrable ?

On reviendra alors à l'inférence, à partir du pas-tout, de l'existence d'une négation angélique de la castration. Une fille muette est-elle un ange ? Là est la question. Lacan, commentant *Hamlet,* pose que *girl is Phallus.* Nous sommes au rouet de savoir si, dans les arcanes infinis de la jouissance féminine, il n'est pas supposé que *girl is angel.* Ce qui, par enchaînement, donnerait *phallus is angel,* façon comme une autre de résoudre la lancinante

question du sexe des anges : ils n'en ont pas, parce qu'ils le sont.

Ce n'est pas où Lacan veut en venir. D'où le passage le plus embrouillé de notre texte, celui qui dit :

> Dès que vous avez affaire à un ensemble infini, vous ne sauriez poser que le pas-tout comporte l'existence de quelque chose qui se produise d'une négation, d'une contradiction. Vous pouvez à la rigueur le poser comme d'une existence indéterminée.

On voit bien que Lacan lutte encore, avec l'énergie du désespoir, contre toute conséquence existentielle du pas-tout. Contre, en somme, ce qui, d'une femme à la croix, qui, nous le voyons, est une croisée, de sa jouissance, permet de conclure à l'existence d'au moins un ange. Mais que peut bien vouloir dire Lacan ? Comment l'infini est-il ici condition ultime de l'universalité de la castration, en dépit du pas-tout ?

Serrons la difficulté. Quand Lacan nous explique que l'infini du champ de la jouissance objecte à la négation, il veut dire, je pense, ceci : il y a la jouissance phallique, telle que déterminée de façon toujours finie par l'effet inéluctable de la fonction Φ. Cette jouissance est quelque part, ce qui veut aussi bien dire qu'elle est topologiquement déterminée comme circonscrite, en découpe, ce qui est une autre façon de nommer sa finitude. Et puis il y a l'autre jouissance, par quoi la position femme se supporte du pas-tout. Mais, comme cette altérité est de l'ordre de l'infini, *on ne peut pas, elle, la supposer d'une existence qui nierait la castration*. Elle est, comme l'énonce Lacan, trop indéterminée pour cela. La jouissance phallique, circonscrite et finie, se soutient du pour-tout, il y a le pourtour de son pour-tout. Mais le supplément féminin n'est pas fini, il ne complémente pas la première jouissance comme un ensemble déterminé. Il est sans pourtour : il n'y a pas de pourtour du pas-tout. Et voilà pourquoi il n'inclut aucune existence qui procéderait de la négation de la première jouissance.

Lacan définit dans *...ou pire* le pas-toute, « celle qui n'est pas contenue dans la fonction phallique sans pourtant être sa négation ». Nous avons là une différence ou une extériorité qui n'est pas une négation. L'infini seul permet cette entorse à la logique

hégélienne. Le rapport des deux jouissances, l'infini lui interdit d'être dialectique, d'être une unité des contraires, et finalement d'être un rapport. L'infini est ici une puissance de dissymétrie. Le rapport impossible du pour-tout de l'homme et du pas-tout féminin s'inscrit dans la division de la jouissance : aucune ne peut se réaliser comme négation de l'autre, parce qu'en vérité l'infini n'est nullement la négation du fini. Il en est la détermination *inaccessible.*

Cet adjectif est fondamental, à la fois en théorie des ensembles et dans la logique des formules de la sexuation. La jouissance du pas-tout féminin est proprement l'infinité inaccessible où se détermine la jouissance castrée.

Finalement, nous poserions ceci : si le pas-tout féminin reste compatible avec l'universalité fonctionnelle de la castration, et s'il est en non-rapport avec le pour-tout masculin, c'est que l'infini n'autorise pas la détermination, par négation, d'une existence. L'infini est seulement une fonction d'inaccessibilité. Ainsi la jouissance féminine, ou seconde jouissance, n'a-t-elle pas pour symbole le pourtour d'un ensemble infini, laissé en reste par la soustraction de la jouissance phallique. Elle est un point d'inaccessibilité *pour* la jouissance phallique. Ou encore : la seconde jouissance est le silence indéterminé où procède dans le fini l'articulation de la jouissance phallique, de telle sorte que la première est comme le premier cardinal infini, ω, pour les nombres entiers : ce en quoi et vers quoi ils insistent, mais à jamais incommensurables à lui.

Mais du coup, nous commençons à y voir plus clair sur la raison pour laquelle, contrairement à nous, Lacan ne voit pas de contradiction entre le recours à l'infini et le recours à la logique intuitionniste. Lacan n'a pas besoin pour son propos de l'*existence* d'un ensemble infini. Il lui suffit qu'opère *pour le fini* un point inaccessible. La définition de l'infini comme inaccessible pour des opérations données dans le fini est certainement la plus acceptable pour un intuitionniste. Elle ne fait pas apparaître l'existence actuelle de l'infini, mais seulement sa virtualité négative dans le fini. L'infini n'est pas un ensemble, mais un point virtuel soustrait à l'action du fini. Cela explique assez bien que la jouissance féminine ait ultimement la structure d'une fiction : la fiction de l'inaccessible. De là le lien organique entre cette jouissance et Dieu.

Lacan, finalement, reste précantorien. Il n'admet pas vraiment, notre texte nous dit ce désaveu, que l'infini puisse supporter un jugement d'existence, ou un effet réel de séparation. Ce refus classique de l'infini actuel est explicite dans *...ou pire*. Lacan y déclare ceci :

> La théorie des ensembles [...] aboutit à ce qu'elle appelle le non-dénombrable [...] mais qu'à le traduire dans mon vocabulaire j'appelle, non pas le non-dénombrable, objet que je n'hésiterai pas à qualifier de mythique, mais l'impossibilité à dénombrer.

On le voit : dans le cas du continu, l'infini actuel est carrément tenu par Lacan pour un objet imaginaire. Il s'en tient à la fonction de l'impossible, elle-même renvoyée aux opérations, au dénombrement. Ici se confirme qu'il n'y a pour Lacan de concept de l'infini qu'en termes d'inaccessibilité opératoire. Et c'est la raison pour laquelle l'infini ne supporte aucun jugement d'existence, laquelle, si on en forçait la portée, serait l'existence d'un mythe. Un ange, par exemple, un existant soustrait en son entier à la castration.

La question devient alors : qu'est-ce précisément que l'inaccessible ?

En théorie des ensembles, on connaît deux grandes opérations qui permettent de construire un nouvel ensemble à partir d'un ensemble donné.

La première opération est le passage à l'ensemble des parties. Soit E votre ensemble de départ. L'opération vous donne un nouvel ensemble, noté P(E), dont les *éléments* sont les *parties* de l'ensemble de départ. Et P(E) s'appelle naturellement l'ensemble des parties de E.

La seconde opération est l'union de E, notée U(E). Les éléments de U(E) sont cette fois les éléments des éléments de E. On peut dire que U(E) dissémine E, qu'il en disperse les éléments, et rassemble ensuite cette dispersion.

L'inaccessible se définit alors simplement. En gros, un ensemble I — I pour infini — est inaccessible si vous ne pouvez pas le construire par l'usage, répété autant de fois que vous voulez, des deux opérations passages aux parties et union, à partir des ensembles qui sont plus petits que lui.

Ce que je dis là n'est ni précis ni rigoureux, puisqu'en particulier je ne donne aucune lumière sur ce qu'est un ensemble plus petit qu'un autre. Mais il s'agit d'aller à l'essentiel, qui tient en deux points : pour parler d'inaccessibilité, il faut d'abord un domaine de départ, une collection d'ensembles, à partir desquels on procède. Et il faut ensuite des opérations. Un ensemble I est alors inaccessible *au regard du domaine de départ,* précision importante, si l'usage répété des opérations, appliquées aux ensembles du domaine de départ, ne permet pas de construire cet ensemble I. Autrement dit, soit E un ensemble du domaine de départ, l'utilisation répétée des opérations de type P(E) ou U(E) n'a jamais l'ensemble I comme résultat. Aucun accès ne s'ouvre à I à partir du domaine de départ et des opérations, et cette impossibilité de l'accès opératoire définit l'inaccessibilité.

L'exemple classique est celui de l'ensemble cardinal ω, le plus petit ensemble infini qui soit pensable, au regard du domaine des nombres entiers naturels. Soit n un nombre entier, donc un ensemble fini. On montre facilement que l'ensemble des parties de n, soit P(n), est le nombre entier 2^n. Nous restons donc bien évidemment dans le fini. Quant à l'union de n, U(n), c'est encore pis, car elle est égale au nombre n-1, elle est plus petite que le terme de départ. Il est ainsi clair que vous n'avez aucune chance de construire un ensemble infini, fût-ce le plus petit d'entre eux, qui est ω, en partant des nombres entiers et en répétant les opérations de passage aux parties et d'union. ω est donc inaccessible au regard du domaine total des nombres entiers finis. Quoique les nombres entiers soient indéfiniment tendus vers ω comme vers leur limite, et quoiqu'ils insistent à se succéder en quelque sorte *dans* ω, il n'en reste pas moins que l'infini est bien ici l'inaccessible propre de l'insistance successive des nombres.

Que le plus petit cardinal infini, ω, soit hors d'atteinte de toute procédure opératoire s'appliquant aux nombres entiers finis a une conséquence capitale : puisque l'existence ω ne peut être construite, ou opératoirement établie, cette existence ne peut qu'être *décidée,* par le biais de cette forme de la décision propre aux mathématiques qu'est un axiome. Il s'agira ici de l'axiome de l'infini, qui énonce

sans médiation opératoire que ω existe. L'inaccessible n'a d'existence qu'axiomatique.

Cela autorise une parenthèse. De ce que la jouissance féminine soit de l'ordre de l'infini ne résulte-t-il pas que, plutôt que d'avoir la structure d'une fiction, elle a celle d'un axiome ? Une femme aurait, comme condition de sa jouissance, à décider l'inaccessible quant à son existence. Cette dimension axiomatique de la jouissance seconde ne contredit nullement à son caractère indicible. Certes, l'axiome énonce quelque chose, mais la décision de cet énoncé, le geste par quoi il est inscrit ne sont nullement énoncés dans l'axiome lui-même. L'axiome ne dit pas sa dimension axiomatique, et donc la décision qu'il est reste tacite. Silencieusement, une femme aurait, dans l'élément infini de sa jouissance, décidé qu'au regard de la jouissance première, ou phallique, existe un point inaccessible qui en supplémente l'effet, et la détermine, elle, comme pas-toute au regard de la fonction Φ. C'est proprement cette décision muette qui ferait pour toujours barrage à ce qu'existe un rapport sexuel. Car la position homme et la position femme, convoquées au lieu de la jouissance, resteraient séparées de toute l'épaisseur sans épaisseur, non pas même d'un axiome, mais de la dimension axiomatique, donc instituante, de cet axiome. Je laisse là cette parenthèse.

Quand Lacan, dans *...ou pire,* entreprend de préciser l'identification qu'il opère entre « infini » et « inaccessible », il reprend l'exemple classique de ω. Il indique que les opérations échouent à le construire. C'est, dit-il, « précisément ce qui fait défaut et ce en quoi, au niveau de l'aleph zéro, se reproduit cette faille que j'appelle de l'inaccessibilité ». Et il enchaîne :

> Il n'y a proprement aucun nombre qui, qu'on s'en serve à en faire l'addition indéfinie avec tous, voire avec tous ses successeurs, ni non plus à le porter à un exposant aussi grand que vous voudrez, qui jamais accède à l'aleph.

Ce qui doit ici nous requérir est la mention d'une faille, de l'inaccessible comme faille. L'image paraît en effet désaccordée. Car c'est plutôt comme supplément ou limite d'effet d'une répétition opératoire que surgit la virtualité de l'inaccessible. Certes, au point de l'inaccessible, on voit que défaille l'activité opératoire.

Mais cette défaillance n'ouvre nulle faille dans cette activité. L'inaccessible vient seulement passer outre — et, encore une fois, il y faut une décision explicite — à la répétition impuissante des opérations licites. L'inaccessible est outrepassement, franchissement d'une loi, et non ouverture dans cette loi même, ou dans le champ réel sur quoi elle est établie, de l'abîme d'une faille.

Il nous faut donc nous interroger sur où Lacan a failli, pour qu'il lui faille cette faille. C'est à quoi répond l'extrait de *...ou pire* que je vais examiner. Texte stupéfiant, si toutefois on peut appeler texte de pareilles transcriptions :

> [Je vais vous parler] de ce qu'on peut dire quant à ce qu'il en est des entiers, concernant une propriété qui serait celle de l'accessibilité. Définissons-la de ceci qu'un nombre est accessible de pouvoir être produit, soit comme somme, soit comme exponentiation des nombres qui sont plus petits que lui. A ce titre, le début des nombres se confirme de n'être pas accessible et très précisément jusqu'à 2. La chose nous intéresse tout spécialement quant à ce 2, puisque le rapport de l'1 à 0, j'ai suffisamment souligné que l'1 s'engendre de ce que le 0 marque le manque. Avec 0 et 1, que vous les additionniez ou que vous les mettiez l'un à l'autre, voire l'un à lui-même, dans une relation exponentielle, jamais le 2 ne s'atteint. Le nombre 2, au sens où je viens de le poser, qu'il puisse d'une sommation ou d'une exponentiation s'engendrer des nombres plus petits, ce test s'avère négatif : il n'y a pas de 2 qui s'engendre au moyen du 1 et du 0. Une remarque de Gödel est ici éclairante, c'est très précisément que l'aleph zéro, ω, à savoir l'infini actuel, est ce qui se trouve réaliser le même cas, alors que pour tout ce qu'il en est des nombres entiers à partir de 2 – commencez à 3 : 3 se fait avec 1 et 2, 4 peut se faire d'un 2 mis à sa propre exponentiation, et ainsi de suite – il n'y a pas un nombre qui ne puisse se réaliser par une de ces deux opérations à partir des nombres plus petits que lui. C'est précisément ce qui fait défaut et ce en quoi, au niveau de l'aleph 0, se reproduit cette faille que j'appelle de l'inaccessibilité.

Ce qui fascine dans ce texte est l'enthousiasme avec lequel l'erreur devient un principe d'organisation du pensable.

Lacan commence bien par supposer un domaine opératoire, les nombres entiers, et des opérations, l'addition et l'exponentiation. C'est de l'échec de ces opérations à établir l'existence de tel ou tel nombre à partir des nombres plus petits que se détermine l'inaccessibilité.

Mais ce qui stupéfie, c'est que l'exemple qui sert de fil conducteur pour cette véridique pensée de l'inaccessible est le nombre 2. Le majestueux ω n'est, Gödel *qui* n'en peut *mais* appelé à la rescousse, qu'une répétition de ce qui se donne déjà, en son entier, dans le simple nombre 2.

La conséquence étonnante est la suivante : 2 est infini. En effet, le seul vrai concept de l'infini est l'inaccessible, or le nombre 2 est, selon Lacan, inaccessible.

Que Lacan ne soit manifestement pas très regardant sur les moyens de parvenir à ce résultat nous indique qu'il en attend des bénéfices considérables. Et considérables, ils le sont.

Si, en effet, c'est déjà *entre* le 1 et le 2 que se donne l'inaccessible, alors il est bien vrai qu'il a la structure d'une faille. Faille entre le 1 et le 2, et donc, nous l'entendons bien, faille entre S 1 et S 2, la différence signifiante où inauguralement le sujet vient se représenter pour choir. Mais si c'est au point même de l'écart des signifiants que se donne l'inaccessible, alors la jouissance féminine reste homogène à la structuration primordiale du désir. Plus précisément, si l'inaccessible se donne dans la faille qui de 1 se porte sans y atteindre vers 2, l'infini convoqué pour rendre raison de la différence des sexes reste commensurable à la structure fondamentalement finie du désir, et donc du sujet, tel qu'il est articulé dans la chaîne signifiante.

De tout cela résulterait une conséquence mémorable, que j'énonce à mes risques et périls, Lacan ne s'y hasardant pas, quoiqu'elle découle de l'inaccessibilité de 2 : la seconde jouissance, la jouissance féminine, ne se supposant que de l'infini comme inaccessible, serait jouissance du sujet pur, du sujet clivé comme tel, puisque c'est au point de la faille entre ses signifiants primordiaux que s'établit l'inaccessible. Le caractère indicible de cette jouissance ne serait rien d'autre que la toujours tacite éclipse du sujet dans l'intervalle de ce qui le représente. A la question lancinante « que veut une femme ? » on pourrait répondre : jouir de la forme pure, de la forme nue de ce sujet qu'elle est. Et le partenaire n'y servirait qu'à mettre en jeu la loi finie, la fonction de contour, dont l'inaccessible est l'outrepassement.

Encore faut-il que 2 soit inaccessible. Or il ne l'est pas. Il ne l'est

ni selon les opérations de la théorie des ensembles ni selon celles que propose Lacan, et qui sont des variantes des premières.

En théorie des ensembles, on démontre facilement que 2 est très exactement l'ensemble des parties de 1, 2 = P (1). Le nombre 2 est donc accessible à partir des nombres plus petits que lui.

Selon la définition de Lacan, qui admet les sommes, 2 est tout aussi accessible. Autant qu'on sache, on a l'équation $2 = 1 + 1$! L'assertion selon laquelle, selon les propres termes de Lacan, « le nombre 2, qu'il puisse s'engendrer d'une sommation des nombres plus petits, ce test s'avère négatif » contredit l'arithmétique élémentaire de façon provocante.

Il ne s'agit évidemment pas ici de jouer au pion de Lacan. Il s'agit de prendre la mesure du symptôme que la provocation par l'erreur constitue, et d'en proposer une interprétation.

Ce symptôme nous reconduit d'abord à ce que j'ai déjà indiqué : détenu dans l'écart entre 1 et 2, l'infini comme inaccessible reste compatible avec la logique finie de la chaîne, de la succession des signifiants.

Mais, plus profondément, la hâte à conclure qui prend l'erreur comme véhicule d'une supposition plus profonde quant à la vérité revient à ceci que l'infini, s'il n'est déterminé qu'à partir du champ opératoire, s'il fait l'économie d'un axiome d'existence, doit pouvoir, en un certain sens, être pensé comme une modalité du fini.

La stricte définition de l'infini par l'inaccessible, nécessaire, rappelons-le, pour que la seconde jouissance n'induise pas une existence soustraite en son entier à la castration, nécessaire donc pour que le pas-tout ne soutienne pas l'exception angélique, cette définition est dès l'abord restreinte. Elle prépare la significative déclaration que, comme l'exemple fondamental quoique erroné du 2 le montre, l'infini, en tant qu'inaccessible, est tout aussi bien fini.

Où se confirme que Lacan n'est pas cantorien. Jusque dans la logique de la jouissance, la réelle existence de l'infini actuel l'encombre plus qu'elle ne le sert. Il ne convoque l'infini que pour le révoquer. L'infini doit rester cette fiction opératoire, qui pointe l'abîme ou la faille où le sujet se constitue, mais qui n'en est qu'un éclaircissement second. Voyez cette importante remarque, dans *...ou pire* :

> Ce qui se constitue à partir de l'1 et du 0 comme inaccessibilité du 2 ne se livre qu'au niveau de l'aleph zéro, c'est-à-dire de l'infini actuel.

Certes, il est fait mention de l'infini actuel. Mais son actualité n'est pas mise en jeu comme telle, puisque ω n'est invoqué que pour élucider, pour livrer à la pensée un infini d'inaccessibilité déjà entièrement effectif dans la finitude du 2.

A quoi nous servirait de nous charger, à propos de l'infini, du poids d'un jugement d'existence réelle, si son effet entier est pensable dès le premier segment de la suite des nombres finis ? Il suffit bien que ω, soit, comme disait Leibniz des indivisibles, une « fiction utile », puisqu'il n'est, dans son essence possible, que la répétition du zéro ou du deux.

Finalement, et la restriction du concept de l'infini — tel qu'engagé dans la pensée de la jouissance féminine — à la seule inaccessibilité, et l'application de ce concept à la finitude du 2 convergent vers la détermination précantorienne de l'infini comme lettre imaginaire. La doctrine lacanienne du sujet est essentiellement finie, au point que l'infini même doit faire la preuve que son existence n'outrepasse pas celle du fini.

Lacan est bien notre contemporain, si on admet que notre siècle, passé l'annonce de la mort de Dieu, est une méditation de la finitude.

Mais c'est, justement, ce que je n'admets pas. En deçà de la finitude, que la philosophie contemporaine déclare dans tous ses états, le siècle est secrètement gouverné par l'invention radicale qui est attachée au nom de Cantor. Il a laïcisé l'infini, par une littéralisation dont l'audace, transpercement inouï du voile religieux du sens, nous établit dans la pensée encore à venir que résume une seule phrase : toute situation, pour autant qu'un nombre est son réel, est essentiellement infinie.

De là vient que Lacan, quand avec son ordinaire génie il sent qu'on ne peut se tirer de la question de la différence des sexes sans un recours à l'infini, mais qu'en même temps il norme ce recours par la finitude elle-même, doit finalement trébucher symptomalement, et payer le prix de quelque inconsistance, ici pointée dans la pseudo-inaccessibilité du 2.

Et ce n'est pas un hasard, car qui ne voit que le 2 est certainement une numération qui a effet de réel, de ce qu'il y a, et c'est une contingence qui nous fonde, deux sexes, et non pas un, ni trois, ni une infinité ?

Cette audace restreinte, qui ne s'établit dans les parages de Cantor que pour le faire servir à la simple rénovation de la finitude, à la modernité de la finitude, est bien, comme nous le suggérions, la racine du compagnonnage entre la logique lacanienne du signifiant et la logique intuitionniste.

Mais l'intuitionnisme n'est qu'une guerre de retardement, du reste non dépourvue d'efficacité, menée en logique contre les effets incalculables de cette réelle mise à mort de Dieu qu'est la littéralisation et l'effectivité mathématique de l'infini dans l'œuvre de Cantor et de ses successeurs.

Limitée par la connivence avec cette défensive, l'entreprise de Lacan va au fond soutenir que la jouissance féminine n'est infinie que comme une fiction utile à maintenir la pensée finie du sujet ; qu'elle est, si on peut dire, une obscure clarté jetée en son point le plus paradoxal sur la structure finie du désir. Cette identité profonde entre le fini et le non-rapport sexuel, donc entre le fini et l'infini de la seconde jouissance, Lacan en fait l'aveu dans *...ou pire*. Il parle du point par où la jouissance constitutive de l'être parlant se démarque de la jouissance sexuelle, et il poursuit en disant que de ce démarquage « on n'en a pu faire que le catalogue précisément à partir du discours analytique dans la liste parfaitement finie des pulsions. Sa finitude est connexe de l'impossibilité qui se démontre dans le questionnement véritable du rapport sexuel comme tel ». Il est clair dans ce texte que la médiation infinie de la jouissance féminine, qui paraît gager l'impossibilité du rapport sexuel, s'avère au bout du compte être une consolidation de la finitude pulsionnelle. Il est donc certain que l'invocation de Cantor, si respectueuse soit-elle, n'est jamais pour Lacan que le support d'un détour qui reconduit au sol ferme et, croit-on, moderne, de la finitude.

Mais Cantor et la proclamation moderne de l'infini mathématique comme lettre réelle ne peuvent être des détours. Ils sont bien plutôt le tour que nous joue la vérité, quand les savoirs se cramponnent, jusqu'à l'abjection, au délire archaïque de la finitude.

Tout est donc à reprendre, dans les voies mêmes cependant où Lacan nous engage. Cette reprise est vraiment une autre histoire. Je n'en donne que le programme théorique.

Il reste acquis que la fonction phallique commande le partage sexué des jouissances, et que ce partage touche à l'ordre de l'infini.

Cependant, l'infini d'inaccessibilité ne suffit pas. Il faut en découvrir la force affirmative, toujours logée dans quelque décision axiomatique.

Or cette reconnaissance plénière, poussée jusqu'à l'existence actuelle, de l'infini modifie le dispositif lacanien sur deux points décisifs.

Le premier est qu'il n'est pas possible de rendre compte de la différence des sexes, telle que l'amour en fait vérité, à partir de la seule fonction phallique. Une deuxième fonction est requise, la fonction générique, ou fonction d'humanité[52]. Et, au regard de cette fonction, les quantificateurs, l'universel et l'existentiel, le pour-tout et le pas-tout, ne sont pas distribués comme ils le sont pour la fonction Φ, laquelle garde toute son importance dans le registre singulier qui est le sien, celui de la jouissance. Mais ce registre doit se doubler d'un autre, celui de la vérité disjonctive, dont, en dépit des efforts de Lacan, la logique ou, si l'on veut, les formules sont irréductibles aux formules de la sexuation dans leur présentation première.

Le second point est que le Deux, la numéricité 2, est sans aucun doute l'opérateur crucial du devenir infini d'une vérité amoureuse, donc d'une vérité sur la différence des sexes. Cet opérateur n'est cependant pas inaccessible à partir de ce qui le précède. Son accessibilité numérique ne suffit pas non plus à le constituer dans le champ de l'amour. Il faut une opération particulière : le Deux surgit par *effraction* de l'Un, effraction qui porte aussitôt, sans médiation, à l'infini.

J'escompte qu'on ne m'en voudra pas de conclure de façon aussi elliptique. Je ne voulais qu'accompagner Lacan, notre maître,

52. Pour une esquisse des attributs de la fonction d'humanité, et sa différence — au regard des sexes — avec la fonction phallique, on se reportera au texte de ce livre titré « Qu'est-ce que l'amour ? ».

jusqu'au point, qu'en un sens il nous indique, où il est nécessaire, pour lui être fidèle, de passer outre.

C'est de Lacan que nous avons appris le calme dans la pensée, au point de son impasse même. Il a apaisé le pathos dialectique ou phénoménologique. Il a initié la vertu du mathème hors de son champ usuel d'exercice. C'est en ce sens qu'il est bien notre maître, celui dont parle Mallarmé :

..........le maître a sur ses pas
Apaisé de l'éden l'inquiète merveille

De l'éden de pensée que Lacan a ouvert pour nous nous ne nous laisserons pas chasser. Mais nous saurons aussi, ce que ce texte tente, en inquiéter la merveille.

L'antiphilosophie : Lacan et Platon[53]

A partir des années soixante-dix, Lacan, qui a si souvent cité et commenté quelques philosophes (Platon, Aristote, Descartes, Kant, Hegel, Kierkegaard, Heidegger, pour l'essentiel), déclare l'*antiphilosophie,* et en fait une des connexions du discours de l'analyste.

Que veut dire « antiphilosophie » ?

Lacan énonce en toute clarté que la philosophie n'est qu'une instance du discours du maître, à quoi s'oppose l'éthique du discours de l'analyste.

S'agissant de la pensée de l'être, dont quelques textes de la maturité laissent croire qu'il en accepte au moins le voisinage (plus tard, il parlera sarcastiquement de la hontologie), il faut tout de même rappeler que, dès 1955, il l'oppose formellement à l'entreprise de Freud : « le monde freudien n'est pas un monde de choses, ce n'est pas un monde de l'être, c'est un monde du désir en tant que tel. » Énoncé complété plus tard, et dans un style plus ontologique, ou hontologique, par celui-ci : « Le *je* n'est pas un être, c'est un supposé à ce qui parle, solitude qui d'une rupture de l'être laisse trace. » Notons aussi que le recours aux paradigmes mathématiques est expressément dirigé contre le style du discours philosophique, par exemple, en 1973 : « Au regard d'une philosophie dont la pointe est le discours de Hegel, la formalisation de la logique mathémati-

53. Ce texte est une version, abrégée et un peu remaniée, de mon intervention au colloque « Lacan avec les philosophes » organisé en 1990 par le Collège international de philosophie. La première version a paru dans les actes du colloque (Albin Michel, 1991), sous le titre « Lacan et Platon : le mathème est-il une Idée ? » Je le reprends, compte tenu de l'importance du thème de l'antiphilosophie.

que ne peut-elle nous servir dans le procès analytique? » On pourrrait multiplier les exemples. Tout indique qu'il ne suffit pas à Lacan de distinguer psychanalyse et philosophie, ce que ma stricte volonté de délimitation de la philosophie elle-même lui accorderait aussitôt. Il faut aussi que la psychanalyse soit ce à partir de quoi la philosophie se laisse *juger*, dans l'illusion qu'elle prodigue et dont il n'est pas sûr du tout qu'elle ait aux yeux de Lacan un brillant avenir, bien moins sûr en tout cas qu'on ne peut l'être s'agissant de l'autre illusion, la religieuse, pour Lacan infiniment plus tenace, et ce pour des raisons de structure.

C'est pour élucider ce qu'il en est de l'antiphilosophie de Lacan qu'il faut sans nul doute convoquer le symptôme Platon.

Le symptôme Platon vaut universellement pour ce qui est de la position de nos contemporains au regard de la philosophie.

Que si nous plaçons Nietzsche à l'orée du contemporain, on sait que son diagnostic est que le siècle doit guérir, et commence à guérir, de la maladie Platon. Ce diagnostic est après tout antiphilosophique. Le « nous autres libres esprits » de Nietzsche désigne ceux qui s'arrachent à la juridiction philosophico-chrétienne machinée originairement par Platon.

Sur ce point comme sur beaucoup d'autres, tout indique que Nietzsche a vu juste — ce qui ne veut pas dire qu'il a vu vrai. Ce siècle tout entier, le nôtre, est antiplatonicien. L'herméneutique de Heidegger, l'analytique grammairienne anglo-saxonne et le marxisme officiel (ou, si l'on veut, le fascisme, la sophistique parlementaire et Staline, soit tout ce que ce siècle a proposé quant à la forme de l'État) ont pour seul trait commun, et c'est ce qui fait symptôme, de considérer le platonisme comme obsolète, voire comme le dispositif de pensée dont il s'agit de sortir *enfin*.

En ce sens, notre siècle a bien déclaré, avec les conséquences que l'on sait, qu'il guérissait de la maladie Platon, généralement nommée « métaphysique ».

Alors, demandons : *où* Lacan est-il dans ce siècle ? Quelle est sur lui la prise du symptôme Platon ? Cette question commande le statut accordé par Lacan à l'antiphilosophie.

La saisie de Lacan par le symptôme Platon paraît tout d'abord, il faut le dire, très étendue.

On le reconnaît d'abord à ce que Lacan, comme tous ceux qui s'apprêtent à juger la philosophie, ou la métaphysique, affecte au signifiant « Platon » la charge de l'origine. L'origine, s'entend, d'un espace de pensée dont tout l'effort est de sortir.

Cette origine est de méthode, elle quadrille en quelque sorte la page de notre pensée. En 1954, Lacan déclare : « Prenons Platon pour origine, au sens où l'on parle de l'origine des coordonnées. » Il sera dit en 1960 que du Souverain Bien, c'est « l'ami Platon qui nous a forgé le mirage ». Amitié qu'on peut dire ici suspecte. D'un biais plus neutre, mais il s'agit cette fois de Socrate, la nuance importe nous le verrons, beaucoup, il est dit cette même année que « Socrate inaugure ce nouvel être-dans-le-monde que j'appelle ici une subjectivité ». Arrêtons là, car il nous suffit que Socrate-Platon soit fondateur de l'ordre où nous soutenons nos problèmes, de la clef de l'Éthique, et du thème du Sujet. C'est beaucoup, c'est un peu trop.

Car, assurée cette enviable posture, il apparaît bientôt qu'elle n'est que ce à quoi l'invention freudienne est à même de s'opposer, création qui suspend la juridiction platonicienne.

Lacan n'hésite pas, en quoi le symptôme de la modernité insiste, à formuler une opposition globale, une opposition qui concerne et disjoint des orientations fondamentales dans la pensée, entre Platon, ou ce qui s'origine dans Platon, et le vrai sens de l'invention freudienne. Citons cette formule exemplaire, qui est de 1955. Il s'agit d'opposer la remémoration psychanalytique à la réminiscence platonicienne, et Lacan déclare : « C'est un des modes par où se distinguent la théorie platonicienne et la théorie freudienne. » Un des modes : nous voici situés théorie contre théorie, et Freud contre Platon.

A y regarder de près, les griefs de Lacan contre le platonisme se distribuent dans l'étendue entière du champ philosophique, et c'est assez, pour qui identifie cette étendue à ce qui, dès l'origine en effet, en fut balisé par Platon, pour donner sens à la notion d'antiphilosophie.

Ces griefs en effet touchent à la fois :

— le procès du savoir, appelons-les les griefs gnoséologiques ;

— la question du bien dire et du Bien tout court, appelons-les les griefs éthiques ;

— enfin, le rapport du savoir à l'être, dans la guise de la vérité. Appelons-les les griefs ontologiques.

On commencera par l'examen de ce qui se joue dans ces trois ordres.

On sait assez tout ce que Lacan doit à Saussure, et comment selon lui la découverte de Freud n'est élucidée qu'à mettre en évidence qu'entre le signifiant et le signifié il n'y a nul rapport. Car dès ce non-rapport quelque chose du sujet de l'énonciation se soustrait à ce qui de l'énoncé le dispose comme l'un-qu'il-est. Or c'est Platon qu'on prendra comme exemple d'une méprise radicale sur ce point. En 1973, Lacan dit en effet :

> Le *Cratyle* du nommé Platon est fait de l'effort de montrer qu'il doit bien y avoir un rapport, et que le signifiant veut dire, de soi-même, quelque chose. Cette tentative, que nous pouvons dire, d'où nous sommes, désespérée, est marquée de l'échec, puisque d'un autre discours, du discours scientifique [...] il vient ceci que le signifiant ne se pose que de n'avoir aucun rapport avec le signifié.

Nous retrouverons d'autres occurrences de cette idée d'un discrédit scientifique, ou plutôt galiléen, frappant « le nommé Platon » de manière irréversible.

Mais ce procès va-t-il sans quelque ambiguïté ? Lacan est le premier à reconnaître le génie proprement comique qui éclate dans les dialogues de Platon. Faut-il prendre au pied de la lettre les étymologies époustouflantes du *Cratyle ?* La stratégie de Platon est-elle de sauver à tout prix la signification du signifiant ? L'énoncé central de ce dialogue est bien plutôt atteint quand Socrate déclare que nous, nous les philosophes, nous partons des choses, et non pas des mots. Ce dont l'étymologie n'est que le vecteur de comédie intellectuelle est une thèse profonde sur le *sérieux* de la langue, opposé à la surface ludique à quoi la sophistique de tous les temps veut la réduire. Que la langue puisse accrocher la chose même, et que ce soit au point de cette accroche qu'il faille situer la pensée philosophique, voilà ce qui passionne Platon.

Or Lacan, ailleurs, donne acte à Platon, fût-ce sous le nom de Socrate, de cette passion, et il le fait d'un double biais.

Le premier est de valider dans le désir du philosophe ce qui s'y

déchiffre de scientificité au moins idéale. Voyez cette déclaration de 1960 :

> Socrate exigeait que ce à quoi nous avons ce rapport innocent qui s'appelle *doxa* nous ne nous en contentions pas, mais que nous demandions pourquoi, que nous ne nous satisfassions que de ce vrai assuré qu'il appelle *épistémè,* science, à savoir qui rend compte de ses raisons. C'est cela nous dit Platon qui était l'affaire du *philosophein* de Socrate.

La science, ajoute Lacan, c'est cela qui plaît à Socrate. En quoi le philosophe instaure *aussi,* jusque dans la figure de son désir, ce dont l'avenir, sous les espèces de Ferdinand de Saussure, semble le condamner.

L'autre biais concerne ce que je disais de l'énoncé du *Cratyle,* la passion philosophique pour la chose même. Lacan en désigne avec faveur le point central, par ce qui s'y joue du rapport du Sujet à la présupposition redoutable de sa jouissance, la chose, *das Ding.* Je cite, toujours en 1960 :

> Dans une courte digression de la lettre VII, Platon nous dit ce qui est cherché par toute l'opération de la dialectique : c'est tout simplement la même chose dont j'ai dû faire état l'année dernière dans notre propos sur l'éthique, et que j'ai appelé « la Chose », ici *to pragma.* Entendez si vous voulez la grande affaire, la réalité dernière, celle d'où dépend la pensée même qui s'y affronte, qui la discute, et qui n'en est, si je puis dire, qu'une des façons de la pratiquer. C'est *to pragma,* la chose, la praxis essentielle. La *théoria* est elle-même l'exercice du pouvoir de la *to pragma,* la grande affaire.

Où l'on voit qu'une charge d'origine reconnue, et de puissance d'anticipation, vient balancer le verdict proprement positiviste qui affecterait Platon de ce qu'il a méconnu les avatars possibles du discours de la science.

Plus rigoureuse est la condamnation de la doctrine platonicienne de la réminiscence, et de ce qui en constitue l'armature ontologique, soit le thème de la participation des étants à l'être supra-sensible des Idées.

Pour l'essentiel, Lacan voit dans la réminiscence un jeu de miroir qui reconduit la pensée à l'infini, dans les doublons et les doublures

de l'imaginaire, et doit supposer un toujours-déjà-là pour normer le vertige de ces similitudes. Soit par exemple ce qui est dit en 1955 :

> Platon ne peut concevoir l'incarnation des idées autrement que dans une suite de reflets indéfinis. Tout ce qui se produit et qui est reconnu est dans l'image de l'idée. L'image existant en soi n'est à son tour qu'image d'une idée existant en soi, n'est qu'une image par rapport à une autre image. Il n'y a que réminiscence.

Ce statut proprement imaginaire de la réminiscence la bloque simultanément au-delà de la vraie répétition et en deçà du pouvoir créateur du symbolique. Ce qui autorise, d'une part, Lacan à opposer Platon à Kierkegaard, quand il note, en 1953, « toute la distance qu'il y a de la réminiscence que Platon est amené à supposer à tout avènement de l'idée, à l'exhaustion de l'être qui se consomme dans la répétition de Kierkegaard ». Et, d'autre part, à opposer à la stérilité imaginaire des similitudes de réminiscence la vraie capacité de commencement détenue par le symbole ; nous sommes à nouveau en 1955, Lacan déclare, tout de suite après ce qu'il dit sur la réminiscence :

> Quand nous parlons de l'ordre symbolique, il y a des commencements absolus, il y a création.

Ainsi la doctrine platonicienne de la réminiscence, captive du renvoi à l'infini de l'imaginaire et d'une pré-donation illusoire, est destituée simultanément par un vrai concept de l'automatisme de répétition, et par la puissance de commencement immanente au symbole.

A l'arrière-plan, et plus grave, quoique latent, il y a l'identification de l'Idée platonicienne comme schème récapitulatif de l'errance imaginaire aux archétypes de Jung, ce qui n'est pas, il faut en convenir, un rapprochement agréable.

On pourrait certes se demander si le renvoi à l'infini dont Lacan nous parle n'est pas pointé par Platon lui-même dans l'anticipation qu'il fait de l'argument du troisième homme, et dans toutes les apories dont il escorte la théorie de la réminiscence. Après tout, dans sa présentation déployée, la réminiscence se présente plus

comme un mythe qui renvoie aux cycles de l'existence que comme un concept dont l'opération est réglée. L'immense construction qu'est *La République* économise toute mention de la réminiscence, jusqu'au mythe terminal d'Er le Pamphylien, qui n'y fait allusion qu'au titre d'être celui qui revient d'entre les morts.

Évidemment, on pourrait soutenir que l'occurrence du mythe est précisément chez Platon le signe de ce que l'imaginaire tient la pensée sous la loi des pures ressemblances, des analogies sans concept. L'archétypie de Jung n'est-elle pas constamment adossée aux mythes ? Oui, on le pourrait. Mais, précisément, telle n'est pas l'opinion de Lacan lui-même sur le recours de Platon aux mythes. Il indique fort justement que l'occurrence du mythe est toujours, dans les dialogues, le résultat d'un calcul qui localise avec précision le point où ramener tout effet de vérité aux seules consistances du signifiant paraît aventureux. Il dit en 1960 :

> A travers toute l'œuvre platonicienne, nous voyons surgir des mythes, au moment qu'il en est besoin, pour suppléer à la béance de ce qui ne peut être assuré dialectiquement.

Ainsi, pour Lacan, le mythe est moins le signe de l'imaginaire que le complément contraint, quand la compression conceptuelle ouvre la faille de son incomplétude, du style argumentatif.

Ce serait du reste une bonne approche de l'œuvre de Lacan lui-même que d'y relever sinon les mythes, du moins les fables, qui, tout comme pour Platon, viennent relayer en des points précis du discours la consécution signifiante prise en défaut.

Ce qui me paraît plus gravement limiter la critique de la réminiscence par Lacan, c'est qu'elle ne prend pas en compte, dans le renvoi à l'infini qu'elle suppose de l'existant aux idées et des idées entre elles, cette fonction majeure de *point d'arrêt* que Platon appelle le Bien. Si nous dégageons en effet le Bien de Platon de la gangue théologique où les siècles l'ont plongé, nous voyons que tout son office est de désigner le point d'altérité radicale d'où tout renvoi et tout rapport se trouvent suspendus. Le Bien fait office chez Platon de lieu de l'Autre, soit ce qui, excentré, place la parole sous la loi de la vérité. C'est pourquoi Platon déclare du Bien qu'il n'est

pas une Idée, qu'il n'est pas même *ousia,* cette *ousia* que ni substance ni essence ne traduisent, parce qu'il faudrait plutôt dire : ce qui de l'étant est exposé à l'Idée. Le Bien est ce lieu où l'idée procède pour ce qui s'y expose, soustraite par conséquent et à l'idée et à l'exposition, donc à l'*ousia.* C'est en ce sens que Platon peut dire (*La République,* 508e), que le Bien est « ce qui prodigue la vérité aux connaissables et la capacité au connaissant ». Ce qui prodigue n'est pas prodigué. Pour Lacan, cela se dit : il n'y a pas d'Autre de l'Autre. Pour Platon, cela se dit : le Bien n'est ni Idée ni ce qui de l'étant s'expose à l'Idée.

Bref, si la réminiscence n'est pas ce que Lacan en dit, c'est que l'infini de la captation imaginaire se trouve bridé en un point d'excès, le Bien, dont tout l'office est de nous signifier qu'il n'y a pas de vérité de la vérité.

On fera la même objection, en substance, à la sévère critique que Lacan fait du thème de la participation. Cette critique du reste est marquée d'un trait dont nous verrons plus loin la portée. Lacan fait comme si Platon ne croyait pas un seul instant à ce qu'il expose, comme si les développements sur la participation du sensible à l'intelligible n'étaient qu'une sorte de galéjade platonicienne, une farce pour disciples bornés. Voyez cette déclaration de 1961 :

> L'idée de la participation de quoi que ce soit d'existant à cette sorte d'essence intemporelle qu'est l'idée platonicienne montre à jour sa fiction et son leurre et à un point tel dans ce *Phédon* qu'il est véritablement impossible de ne pas se dire que nous n'avons aucune raison de penser que Platon, ce leurre, il le vit moins que nous.

Que la participation soit un leurre, il se peut bien, sauf à supposer qu'il n'y est question que de ceci : quel prix doit payer la pensée pour introduire, avec le symbolique, la thèse « il y a de l'Un », là où manifestement ne m'est présenté que du multiple ? Que tous ces chevaux relèvent du Cheval, il faut bien nommer, participation ou autrement, d'où résulte qu'il en soit ainsi.

On connaît l'histoire de ce cynique qui disait qu'il voyait le cheval, mais jamais la caballéité. On ne va pas loin dans cette voie, et ce n'est certes pas celle où Lacan s'engage. Car pour que la vérité soit sauve, il lui faut rien moins que la radicale transcendance du Grand

Autre, à quoi somme toute le désir humain participe, d'y trouver à la fois, comme lui appartenant, les signifiants qui l'articulent, et comme y étant inclus, l'objet qui le cause.

Que Platon ait abandonné progessivement la participation, comme le suggère Robin, où qu'il en ait seulement complété l'appareil, comme le dit Festugière, on ne peut en tout cas soutenir que cette désignation du mode sur lequel l'Un advient au multiple soit son dernier mot. Ce dernier mot, il faut plutôt le chercher dans la doctrine des genres suprêmes et de leurs mixtes, déployée dans *Le Sophiste* et le *Philèbe,* et dans ce manuel définitif des chicanes de l'Un que constitue le *Parménide.*

Lacan a bien conscience que finalement, chez Platon, les paradoxes de l'Un ne sauraient se résoudre dans la première image qu'en donne la participation. Ces paradoxes sont au nombre de deux, l'un et l'autre mentionnés par Lacan.

Tout d'abord, l'Un platonicien se fragmente non seulement dans le multiple sensible qu'il est censé lier, mais en lui-même, ainsi soustrait dialectiquement à l'unité de son propre Un. Lacan notera en 1973 qu' « il y a autant d'Uns qu'on voudra — qui se caractérisent de ne se ressembler chacun en rien, voir la première hypothèse du *Parménide* ».

Ensuite, l'Un platonicien, tout comme le Bien était au-delà de l'*ousia,* la dépassant de beaucoup, dit Platon, en prestige et en puissance, l'Un est au-delà de l'être, incompatible avec l'être. Pour parler comme Lacan, certes, y'a d'l'Un, mais il ne s'ensuit nullement que l'Un est. Ce non-être de l'Un l'écarte de soi, et le lie à l'Autre dans une torsion constitutive que seul l'événement peut supporter. De cet Un paradoxal, l'Un qui n'est pas, l'Un qui est l'Autre comme tel, Lacan sait qu'il faut assigner l'origine dans la pensée à Platon. Il le dit en clair dans *L'Étourdit :*

> C'est la logique de l'Éteros qui est à faire partir, y étant remarquable qu'y débouche le *Parménide* à partir de l'incompatibilité de l'Un à l'Être.

Que conclure ? Sinon que, sur ce point, l'antiphilosophie, menée avec la lucide conscience, et la perpétuelle invention ouverte à ce

qui la suscite, dont Lacan fit toujours preuve, met à mal, *volens nolens,* l'antiplatonisme dont ce siècle crut faire l'évidence de sa sombre nouveauté.

On ne prendra pas à la légère que Lacan en vienne à proclamer, dans le séminaire... *ou pire,* que « Platon est lacanien ». Énoncé qui balance avec adresse la reconnaissance du fait que Lacan, lui, n'est pas platonicien, et celle d'une affinité quant à la doctrine de l'Un qui éclaire qu'à vingt-quatre siècles de distance, ce qui n'est pas rien, la discussion entre eux n'ait jamais pu cesser — fors la mort.

Mais puisque de toutes parts, en bilan des horreurs du dernier siècle de cet écart temporel, on nous convoque à l'éthique, dont il me semble que Lacan, en 1955, mit le vocable à l'honneur bien avant tout le monde, et à des fins moins aléatoires, voyons ce qui s'y énonce de Platon.

Platon, il faut s'y attendre, fixe aux yeux de Lacan cette posture obligée du philosophe, qui est aussi une imposture, et qui résulte de ce qu'il est tenu, en tant que sujet et pour les autres, dans le discours du maître. Il y a là-dessus dans le séminaire de 1960 une formule pittoresque, et qui n'y va pas de mainmorte.

> Platon, dit Lacan, est un maître, un vrai : un maître du temps où la cité se décompose, emporté par la rafale démocratique, prélude au temps des grandes confluences impériales. C'est une sorte de Sade en plus drôle.

Ce « Sade en plus drôle », je peux imaginer que, à supposer que Platon ait eu les paramètres anachroniques de sa compréhension, il en serait resté un peu rêveur.

Toutefois, la position du maître n'est pas univoquement contestable, loin de là. C'est même à partir de sa puissance que Lacan tente de discriminer la science moderne, la galiléenne, et ce que les Grecs appellent « science », *épistémè.* Ainsi, en 1964, Lacan énonce que « ce qui distingue la science moderne de la science à son orée dont on discute dans le *Théétète,* c'est que, quand la science se lève, un maître toujours est présent ». On pourrait donc croire que l'absence de maître signe la modernité. Cependant, Lacan conclut, appariant en fin de compte Freud et Platon : « Sans aucun doute, Freud est un maître. » La maîtrise n'est pas grecque, ou prégaliléenne, par elle-

même. Elle se conjoint à toute science « qui se lève », elle signe les commencements, anciens ou modernes.

Cela dit, la pointe polémique demeure, contre ce Sade saisi par le génie comique. Mais son trait le plus important réside dans ce avec quoi elle fait contraste, et qui est la figure de Socrate. Tout un pan de la critique de Platon par Lacan n'est possible que de l'avoir préalablement distingué radicalement de ce qui est pourtant sa fiction centrale, le personnage (ou la personne, là est tout le problème) de Socrate.

Lacan n'est certes pas le premier à s'abandonner à l'opération de ce partage. Hegel, Kierkegaard, Nietzsche et beaucoup d'autres l'ont précédé. Mais, chez lui, le partage s'opère selon la canonique des discours. Discours du maître pour Platon, et, pour Socrate, par un tour historique stupéfiant, discours de l'analyste. Ce qui entre parenthèses indique à quel point, pour Lacan, la capacité à tenir le discours de l'analyste est distincte de toute référence non seulement aux institutions et professions, mais même à l'invention théorique de Freud. Car, hormis Freud, je crois bien que le seul analyste auquel Lacan pouvait s'identifier était Socrate.

Lacan va jusqu'à demander, dès 1953, qu'on éprouve « en Socrate et son désir l'énigme intacte du psychanalyste ». C'est sa formule. Et mieux encore, en 1960, témoignage de sa volonté presque naïve de nous convaincre que *Le Banquet* n'est pas une fiction de Platon, mais une sorte de récit réel, il dispose comme impératif de lecture de « prendre *Le Banquet* comme une sorte de compte rendu de séances psychanalytiques ».

J'annonce aussitôt que, rétif au partage, je verserai sans désemparer au crédit de Platon, dont Socrate est à mes yeux une fiction élucidante, toutes les raisons qui font reconnaître en Socrate le premier analyste historique.

Ces raisons sont principalement au nombre de deux.

La première est que Socrate se présente comme sujet supposé savoir sur l'amour. Lacan martèle que ce dont s'autorise Socrate est une ignorance sur toutes choses, sauf sur l'éros. Cette supposition première d'un savoir de l'éros est ce qui commande de la part de tous un amour de transfert pour Socrate. Lacan, dans des séances étonnantes du séminaire sur le transfert, montre comment la

relation transférentielle d'Alcibiade sur Socrate, sur ce trésor, *agalma,* dont Socrate est détenteur, et qui est proprement ce qu'il sait de l'amour, est interprétée et détournée par Socrate vers Agathon. L'impassibilité analytique de Socrate fait ici merveille, d'établir que ce qu'Alcibiade lui demande, il ne saurait l'avoir qu'à reconnaître, en Agathon, la brillance de son manque.

La deuxième raison qui fonde la capacité d'analyste de Socrate – et là vraiment c'est sans aucun doute de Platon qu'il s'agit – est la stricte implication de la vérité dans l'univers du discours. Socrate-Platon est celui qui fait advenir dans l'histoire, au-delà des sophistes, et contre eux, que ce qui est en jeu dans la logique du signifiant, dès lors que consistante et liée, c'est la position de la vérité. Parmi beaucoup d'autres, citons ce développement de 1960 :

> Ce que Socrate appelle science, c'est ce qui s'impose nécessairement à toute interlocution en fonction d'une certaine manipulation, d'une certaine cohérence interne liée, ou qu'il croit liée, à la seule pure et simple référence au signifiant.

Lacan souligne que Socrate, sur ce point en position d'origine, n'est pas un humaniste, n'est pas celui qui ramène l'homme à l'homme. Il pointe à juste titre que la formule « *l'homme est mesure de toutes choses* » est sophistique, et non socratique. La formule de Socrate, nous dit Lacan, est bien plutôt de « *ramener la vérité au discours* ».

On voit à quel point ce n'est qu'en soustrayant Socrate de Platon, en isolant cette fiction opératoire du tissu philosophique où elle opère, que Lacan peut maintenir à Platon la distance ironique qu'impose le discours du maître.

La vérité est sans doute plutôt que la position du discours de l'analyste, tant sur l'amour que sur la primauté de la consistance signifiante, Platon est apte à l'occuper tout autant que celle du maître. L'enseignement précieux pour nous, dès que nous faisons conjonction de ce que Lacan, à ses propres fins, sépare, est que la philosophie est toujours diagonale aux quatre discours. Elle retient simultanément, elle compossibilise comme exercice de la pensée, l'injonction du maître, l'interruption profératrice de l'hystérique, la

ratiocination savante de l'Université et la soustraction de l'analyste. C'est en ce sens que les dialogues de Platon fondent la philosophie, par le libre jeu qu'ils établissent, dans l'abri de la forme littéraire, entre des régimes disparates du discours.

Mais cette plasticité de la philosophie est aussi ce qui lui permet d'enseigner par l'impasse. L'aporie platonicienne escorte l'atopie de ses discours. Cette atopie, Lacan la désigne comme le propre de Socrate, dans l'éloge qu'en fait Alcibiade. On sent que Lacan s'identifie à cette diagonale des lieux. Mais n'est-elle pas le site même du philosophe, tel que Platon en énumère les conditions dans un texte singulier du livre VI de *La République ?* Platon nous dit en effet que, pour qu'il y ait un philosophe, il faut des circonstances excentriques, je dirais délocalisantes, qu'il énumère ainsi : l'exil, la naissance dans une petite cité inconnue, venir d'un métier ordinaire et passer à la philosophie par un mouvement propre inexplicable, être malade, ou d'une santé précaire, ou disposer d'un signe démoniaque intérieur. Rien, en somme, de moins « normal » que le philosophe. Aussi, s'il est un maître, l'est-il anormalement, dans le retrait et le déni de la disposition officielle des choses et des discours. Cela seul lui permet la traverse subversive des registres du discours, et d'être, sous la loi systématique du concept, celui qui profère et celui qui interrompt, celui qui ratiocine et celui qui se tait.

Est-ce à dire que d'office on reconnaîtra au philosophe une disposition éthique ? Ce n'est pas, on le sait, la position de Lacan. Toujours pris dans le thème de la disjonction entre Socrate et Platon, il impute à ce dernier une sorte de sentimentalité morale, une *Schwärmerei,* qui le fait céder sur l'exigence pure de la consistance signifiante, et de ce qu'elle implique de face-à-face avec le vide. A la différence de Socrate, Platon ne tiendrait pas l'impassibilité de l'analyste, et c'est la raison pour laquelle, en termes éthiques, Aristote lui est supérieur. Voyez ces énoncés de 1960 :

> Ce que j'appelle *Schwärmerei* de Platon, c'est d'avoir projeté sur ce que j'appelle le vide impénétrable l'idée de souverain bien. Pour rejoindre notre expérience, j'ai procédé en partie à ce qu'on peut appeler la conversion aristotélicienne par rapport à Platon qui sans aucun doute sur le plan éthique est pour nous dépassé.

J'en ai assez dit tout à l'heure sur la fonction du Bien pour que vous compreniez ma réticence à entériner ce constat d'un irrémédiable dépassement de Platon dans l'ordre de l'Éthique. Car la double fonction du Bien, de point d'arrêt excentré dans la récurrence du réel, et d'interdit jeté sur toute vérité de la vérité, ne saurait nous convoquer à une sentimentalité superstitieuse. Ce que Platon met en scène est plutôt de l'ordre de l'appel à un arrachement, à une conversion, à une rupture hasardeuse avec la dimension sérielle de toute situation installée. Nous appelons vraie philosophie, écrit-il dans le livre VII de *La République,* le retournement de l'âme d'une sorte de jour obscur vers le jour véritable, ou la montée vers ce qui de l'étant est sa face exposée à l'Idée.

Ce « retournement », j'y lis, pour le sujet, ce que Lacan déclarait exclu par la doctrine de la réminiscence, soit un commencement absolu. Il est certain que se détourner d'un tel retournement, s'accommoder du jour obscur, prospérer dans l'ordre établi, ou dans ce que Lacan nomme le service des biens, sont au fondement de toute canaillerie. Si l'éthique est de ne pas consentir à la canaille qui gît dans notre simple appropriation à ce qui se présente, alors la « vraie philosophie » au sens de Platon, celle du retournement, est par elle-même, toujours, une proposition éthique.

Ajoutons que ce qui commande la possibilité d'un tel retournement n'est pas le souverain Bien conçu comme projection imaginaire dans le vide impénétrable. C'est bien plutôt, et Platon le sait parfaitement, ne serait-ce que depuis la mort de Socrate, la convocation d'un tel vide par les paradoxes de l'Un, paradoxes que je nomme pour ma part ceux de l'ultra-Un, soit un événement, une rencontre, une précipitation incalculable de ce qui advient. Or, de cet ultra-Un qui requiert notre conversion, c'est Platon, dans *La République* déjà, quand il souligne que le Bien ne se laisse penser et nommer que dans une langue métaphorique tirée du vide où la pensée s'y affronte, mais bien plus encore dans *Le Sophiste* ou dans le *Parménide,* qui a entrepris l'investigation systématique.

C'est que sans doute Lacan identifie par trop sur ce point Platon et Parménide, en dépit du parricide du *Sophiste,* meurtre du père

qui aurait pu le retenir davantage. Cela nous mène aux abords de la dimension proprement ontologique du litige.

En 1973, Lacan fait grief à Parménide d'avoir fondé la tradition philosophique sur la supposition que l'être pense. Et il est vrai qu'un fragment de Parménide dit que « le même, lui, est à la fois penser et être ». Or, dans la représentation qu'il a de l'Idée platonicienne, Lacan discerne la poursuite d'une sorte de mise à niveau du savoir et de l'être, d'équivalence entre les deux. Toujours en 1973 :

> Dans Platon, la forme n'en sait pas plus qu'elle ne dit. Elle est réelle, en ce sens qu'elle tient l'être dans sa coupe, mais à ras bord. Elle est le savoir de l'être.

Ainsi, pour Lacan, la philosophie insiste à tenir l'être dans la coupe du savoir, à désirer pour fonder sa maîtrise que l'être soit au niveau, à ras bord, du savoir. Et c'est ce que l'Idée platonicienne, qui est l'être réel d'un savoir hypostasié, accomplit.

Or, pour Lacan, la découverte de Freud consiste en ceci qu'il y a de l'être hors savoir, et qu'entre la pensée et l'être il y a une discordance, une faille, où se déplie l'effet de sujet comme tel. Il le dira ainsi, tout de suite après le passage sur Platon :

> Il y a du rapport d'être qui ne peut pas se savoir. C'est lui dont, dans mon enseignement, j'interroge la structure.

L'opposition est claire. Elle exclut en apparence que la psychanalyse puisse être sous le signe de l'Idée.

On pourrait discuter une fois encore l'interprétation lacanienne. Car les genres suprêmes du *Sophiste,* spécialement l'Idée de l'Autre, attestent que c'est aussi bien dans la position du non-être comme tel que s'établit l'intellection. Les idées ne peuvent être le simple schéma d'une complétion de l'être par le savoir, puisqu'elles sont des mixtes, dont la clef est dans ce qui, par la position de l'Autre, affecte, infecte l'être d'une part paradoxale de non-être. C'est le sens même aussi bien de la conclusion aporétique du *Parménide* : si l'on veut plier au seul savoir la figure décisive de l'Un, on aboutira à la conclusion nihiliste insoutenable que rien n'est, ni l'Un ni les

autres que l'Un. C'est dire que, pour Platon, une autre voie est requise, qui assume qu'en effet, pour reprendre les termes de Lacan, il y a du rapport d'être qui ne peut pas se savoir. Disons qu'il faut là une expérience, une occurrence, dont le hasard est irréductible à ce qui se sait. Et il n'est pas sans importance de noter que, dans ces deux dialogues fondamentaux, ce n'est plus Socrate qui parle, mais l'Étranger d'Élée, ou le vieux Parménide improbablement fictionné dans le désaveu, voire le désêtre, de sa propre pensée.

Mais ce qui me retiendra davantage est la supposition que, au point même où Lacan se détourne de l'Idée, c'est le mathème qui entre en scène.

Dans *L'Étourdit,* Lacan reprend le thème d'un dépassement de Platon dû aux stricts développements du discours de la science. Il s'agit cette fois de la découverte par Gödel de formules du langage de l'arithmétique formalisée du premier ordre, qui, quoique sémantiquement vraies, sont indécidables dans ce calcul. Il lui semble que cette indécidabilité structurelle porte atteinte à ce que Platon suppose dans le *Ménon,* à savoir que les idées mathématiques sont innées, comme Socrate en fait l'expérience avec un esclave sur le problème de la duplication du carré. Car si la mathématique est dans la forme de l'Idée éternelle, inscrite comme telle dans la partie dianoétique de notre âme, il faut bien qu'elle soit de toujours *décidée.* Ce que le théorème de Gödel interdit, semble-t-il, de soutenir. Il y a donc là, dit Lacan, « progrès sur ce qui du *Ménon* en reste à questionner ce qui fait l'enseignable ».

Cependant, ce progrès se paie comme toujours d'une perte qui concerne, dans un univers réglé par la science, le peu de foi qu'on peut accorder à l'opinion vraie. Car, continue Lacan, « l'opinion vraie dont au *Ménon* fait sens Platon n'a plus pour nous qu'ab-sens de signification, ce qui se confirme de la référence à celle de nos bien-pensants ». Type même, soit dit en passant, des déclarations violentes dont Lacan, ce maître rebelle, a toujours tenu à cribler le peu de consistance de notre époque.

Lacan se propose de remédier à cette perte, qui est, il faut le souligner, la conséquence de ce que la science ne soutient plus l'Idée au sens de Platon, par, dit-il, « un mathème que notre topologie

nous fournit ». Du moins présente-t-il ce recours comme une tentative.

Or qui ne sait que la mathématique est pour Platon même une condition indispensable pour remédier, du biais de l'Idée, à la perte de vérité à quoi nous exposent les sophistes ? La dimension la plus platonisante de Lacan ne serait-elle pas la constance chez lui de la référence à ce qui, de n'avoir nul rapport à la réalité, n'en est que plus apte à ouvrir au réel, et dont la mathématique est pour l'un comme pour l'autre le seul paradigme disponible ?

Certes, ce qu'on pourrait appeler le *placement* de la mathématique dans leurs appareillages de pensée respectifs disjoint encore une fois Platon et Lacan. Pour Platon, on le sait, la pensée mathématicienne, ou *dianoia,* n'est que le vestibule de la dialectique. Elle est *metaxu,* entre-deux, à mi-distance de la *doxa* et de la véritable *épistémè.* Pour Lacan, en revanche, le type d'accès au réel qu'ouvre le logico-mathématique est, pour le discours analytique, en position d'idéal improbable et suprême. Il le dit avec force dans le séminaire 20, décidément un texte inépuisable :

> La formalisation mathématique est notre but, notre idéal. Pourquoi ? Parce que seule elle est mathème, c'est-à-dire capable de se transmettre intégralement.

On peut donc dire que, pour Platon, la mathématique est propédeutique, tandis que, pour Lacan, le mathème est normatif.

Notons en outre des différences quant à ce qui est accentué et retenu dans la mathématique par l'un et par l'autre.

Pour Lacan, la mathématique est reçue comme formalisation, c'est-à-dire comme puissance de la lettre. C'est de ce point de vue que fait sens l'énoncé particulièrement radical qu'on trouve dans ce même séminaire, « la mathématisation seule atteint à un réel, et c'est en quoi elle est compatible avec notre discours, le discours analytique ». La mathématisation seule. Le mot est très fort. Et on remarquera que, de la position d'idéal qu'elle occupait tout à l'heure, au regard du symbolique, ou de la transmission, la mathématique passe cette fois, au regard du réel, à une position de compatibilité. La mathématisation est à la fois, pour le discours

analytique, l'idéal disponible d'une transmission intégrale, et ce réel comme impasse de la formalisation avec quoi ce qui du réel advient au sujet d'une analyse peut et doit coexister.

Pour Platon, la force de la mathématique est aussi qu'elle accède au réel, réel auquel Platon donne le nom d'intelligible, et que, tout comme Lacan, il distingue de la réalité, qu'il nomme sensible. Mais ce n'est pas la formalisation qui constitue ce pouvoir. C'est la décision axiomatique, ce que Platon nomme les hypothèses. Or ce fonctionnement axiomatique fait violence à la pensée, il a quelque chose de contraint et d'aveugle. C'est pourquoi la remontée dialectique au principe peut seule disposer la mathématique dans l'éclaircie de son propre pouvoir.

Une conception formalisante moderne s'oppose-t-elle ici à une conception hypothético-déductive classique ? Ce serait sans doute méconnaître la fonction de l'axiome dans Lacan, poussée au point qu'on peut soutenir que, pour lui, le Sujet est moins l'effet d'une cause que la conséquence d'un axiome. Ce serait simultanément méconnaître la fonction de la lettre et du mathème chez Platon, fonction dont on voit que l'acte est la seule issue pour les paradoxes de l'Un. Car cet Un surnuméraire qui contient en lui le vide qu'il convoque, et que j'appelle événement, n'est-il pas à la fin réductible à la lettre qui le nomme ? N'est-il pas, au regard de l'alphabet établi des situations, cette lettre en plus, dépourvue de toute signification, mais avec laquelle d'autres mots, et des significations inouïes, sont désormais possibles, au prix d'une astreignante fidélité à ce qui advint ? Lettre dont l'inscription en trop, et elle seule, justifie que le philosophe puisse être, comme Platon l'indique au livre V de *La République,* « celui dont la vie est un éveil [*upar*] et non un songe [*onar*] ».

Éloignons-nous un peu de la pression des textes, voyons les choses d'un peu loin, même si, comme le soutient Lucrèce, la vérité vue de loin est toujours mélancolique. Qui, dans l'histoire de notre pensée, a tenté de conjoindre, dans une disposition unique, l'intensité subjective dont seul l'amour est prodigue et la sévère transmission par le mathème ? Oui qui, sinon Platon et Lacan, s'est risqué à soutenir à la fois que le procès de la vérité ne peut s'accomplir sans quelque transfert dont la demande d'amour est la

clef, et qu'il ne peut se transmettre sans quelque mathème dont l'axiome est la forme ? Qui peut écrire sur la porte de son école, puisque l'un et l'autre en fondèrent, et que, sous le nom d'école de la Cause freudienne, celle de Lacan continue, à quoi il faut souhaiter au moins la durée de l'Académie, sans prévoir qui en sera le Damascius, oui, qui peut écrire la double maxime que nul n'entre ici s'il n'est géomètre, ou logicien, ou topologue, et que nul n'entre ici s'il hésite à soutenir, dans les effets radicaux d'une rencontre, l'intensité atopique, asociale de la dé-liaison amoureuse ? Platon et Lacan ont au moins l'un et l'autre, et sur deux bords différents, travaillé à la désignation de cet étrange complexe de conditions pour la pensée, qui conjoint obscurément la folie de la passion et la béatitude de la démonstration.

Au moment de conclure, il me vient l'idée que ce rapport retors et partagé de Lacan à Platon, qui tout de même excepte Lacan de la *doxa* philosophique antiplatonicienne, trouve son symptôme, que j'interprète aussitôt, dans l'étrange conviction répétée où se tient Lacan que Platon nous a plus caché sa pensée qu'il ne l'a exposée. Nous avons vu déjà qu'à propos du *Phédon* Lacan insinuait que Platon y menait ses disciples en bateau sur le thème creux de la participation. Il y a un texte encore plus singulier, où Lacan déclare que toute la construction politique de *La République*, qui est, dit-il, une sorte d'élevage de chevaux bien tenu, Platon lui aussi ne nous l'expose que dans le sentiment de son horreur absolue. Cette cité parfaite ne serait qu'ironie déversée sur ce que Platon abomine, d'une abomination évidente, et qui est, dit Lacan, celle de tous. C'est pousser assez loin l'image d'un Platon qui cache sa pensée réelle derrière sa pensée explicitée. Mais telle est la position de Lacan. Après un entretien avec Kojève, Lacan rapporte que leur certitude commune est que Platon cache ce qu'il pense, d'où Lacan se sent autorisé à demander quelque indulgence :

> Il ne faudra donc pas m'en vouloir si je ne vous donne pas le dernier mot de Platon, parce que Platon est bien décidé, ce dernier mot, à ne pas nous le dire.

Ce Platon dissimulateur n'est-il pas, après la séparation de la fiction Socrate et de son maître, un deuxième moyen de tenir sur la

philosophie des propos ambigus ? Comment décider, si *La République* entière est une imposture ironique, qu'on parle de ce que pense Platon, ou de ce qu'il im-pense ? De la philosophie ou de son contraire sophistique ? Tout de même que, en affectant au seul Socrate la position du discours analytique, on dit sans le dire que la philosophie a su l'anticiper.

On posera donc que l'antiphilosophie, à l'épreuve de ce qui est dit sur Platon, est un dispositif de duplicité. Sans qu'il y ait là un jugement. Car cette duplicité est une opération. Pour autant qu'elle doit se constituer comme figure indépendante de la pensée et de l'acte, la psychanalyse, tout comme la politique, ou la poésie, ou l'amour, ou la science, doit se distancer explicitement de la philosophie. Pour autant qu'elle touche au sujet, à l'être, à la vérité, à l'éthique, la psychanalyse doit traverser et ébrécher la philosophie. Dans sa disposition lacanienne, elle est toujours en traverse au moins de l'amour et de la mathématique, qui sont l'un et l'autre, en tant que procédures génériques, des conditions de la philosophie. Lacan ne manque pas tout ce qui s'ouvre d'accès à ces conditions du biais de la philosophie, soit, si je puis dire, de l'*autre côté* de ces procédures. Autre côté j'entends pour qui comme lui, et comme il le répète, tire tout de son expérience clinique.

L'antiphilosophie désigne l'ambiguïté de ces deux rapports, l'un de distance, l'autre de traverse. Socrate et Platon, Platon le dissimulateur et Platon le sincère, distribuent, dans l'alternance de l'éloge et du blâme, les deux fonctions immanentes à l'antiphilosophie, fonctions qui se contrarient, et dont la contrariété se lit à ce que « anti », fonction de distance, soutient aussi l'affirmation de « philosophie », fonction de traverse.

Lacan dit quelque part, j'en suis sûr, sans avoir pour une fois retrouvé où, que, s'il y en a qui croient que l'analyse est la continuation des dialogues platoniciens, ils se trompent. Dont acte, car il m'importe autant qu'à lui que la psychanalyse soit sévèrement discriminée de la philosophie. Mais il se demande aussi, et là je sais parfaitement où, c'est dans le séminaire du 19 mai 1954, si « nous devrions pousser l'intervention analytique jusqu'à des dialogues fondamentaux sur la justice et le courage, dans la grande tradition dialectique ». Dont acte aussi. Ce sont cette fois les dialogues

platoniciens qui continuent l'analyse, ou l'achèvent. Torsion du schème antiphilosophique.

On pointera que le mot « courage », entre son examen dans le *Lachès* et sa discrète insistance chez Lacan, est à lui seul une raison suffisante d'avoir ici tenté l'appariement de deux noms, Platon, Lacan ; puisqu'il faut sans doute un peu de courage dans la pensée pour se tenir, c'est ma tentative, au croisement de ce que ces deux noms ont recouvert d'essentiel pour moi. Croisement en torsion, sans unité de plan, entre l'antiphilosophie et la philosophie. Croisement qui subsume au fond un seul impératif, qu'on pourrait formuler ainsi : Tente de te tenir au point où au moins une vérité procède. Tu y adviendras comme ce sujet dont cette vérité est l'étoffe d'être. Non que ce soit de l'être que tu viennes, mais, au contraire, de ce qui a surgi, événement ou trans-être. Surgissement dont l'avoir-eu-lieu ne sera avéré qu'autant que par ton activité fidèle il aura eu lieu.

Ou encore, et pour conclure : Accepte de rester, suspendu et laborieux, ne cédant pas, entre l'indécidabilité de l'événement et l'indiscernabilité de la vérité.

7

L'écriture du générique

L'écriture du générique : Samuel Beckett[54]

1. L'impératif et sa destination

L'attaque : des vers de mirliton, une « mirlitonnade » écrite par Beckett vers 1976. Mirlitonnade assez singulière, quand on voit qu'elle couple Mirliton et Héraclite l'obscur :

Flux cause
Que toute chose
Tout en étant,
Toute chose,
Donc celle-là,
Même celle-là,
Tout en étant
N'est pas.
Parlons-en.

Parler restera toujours pour Beckett un impératif, mais un impératif pour la balance ou l'indécidabilité de toute chose. La chose n'est pas retirée, elle est montrable, elle est *cette* chose, qui cependant, une fois déterminée, oscille selon son flux entre l'être et le non-être. On peut alors dire que l'écriture, le « parlons-en », se tient au lieu d'une décision quant à l'être de la chose, décision dont

54 Ce texte a été prononcé en 1989, dans le cadre des Conférences du Perroquet. Il a été publié comme fascicule de ces conférences, et il est aujourd'hui introuvable. On tiendra compte de ce que, depuis, Samuel Beckett est mort Et de ce que *Worstward Ho* a été traduit, admirablement, par Édith Fournier, sous le titre *Cap au pire* (Minuit, 1991)

on voit bien — ne serait-ce que parce qu'y convient la forme de la mirlitonnade — qu'elle ne sera jamais relevée par une dialectique. Que la chose puisse se tenir simultanément au lieu où elle est et au lieu où elle n'est pas se donne dans l'image du flux, mais ce flux n'est jamais la synthèse de l'être et du non-être, il ne se confond pas avec le Devenir hégélien.

L'écriture va s'établir au point où la chose, au bord de sa disparition, requise par le non-être de son flux, est exposée à la question indécidable de sa stabilité. C'est précisément la raison pour laquelle, n'étant jamais destinée par ce qui est immobilisé dans son être, l'écriture se présentera, au regard de l'incertitude de la chose, sous les espèces d'un impératif.

Ce que cet interminable impératif doit traiter, s'il est en toute généralité le fléau d'oscillation entre l'être et le non-être, la balance et la pesée de la chose, se transforme aussi bien en un certain nombre de *questions*.

La pensée de Kant organisait la Critique autour de trois questions : que puis-je savoir ? que dois-je faire ? que puis-je espérer ? Il y a aussi trois questions chez Beckett, prises dans une analogie ironique qui caractérise son rapport à la philosophie. On trouve en clair ces trois questions dans les *Textes pour rien*. En voici une variante :

> Où irais-je si je pouvais aller ? Que serais-je si je pouvais être ? Que dirais-je si j'avais une voix ?

La triplicité questionnante porte sur *aller, être* et *dire*. Telle est la triple instance d'un « je » transversal aux questions, sujet capté dans l'intervalle de l'aller, de l'être et du dire. Jusqu'en 1960, et un peu au-delà, dans ce qui est la partie la plus connue de l'œuvre de Beckett, le « personnage » sera, partout et toujours, l'homme d'un trajet (aller), l'homme d'une immobilité (être), et l'homme d'un monologue (dire).

Nous pouvons aussitôt, saisis de ce triplet des situations élémentaires du sujet, ponctuer ce que j'appellerai la tendance fondamentale de Beckett au *générique*. On entendra par ce désir « générique » la réduction de la complexité de l'expérience à quelques fonctions majeures, le traitement par l'écriture de cela seul qui

constitue une détermination essentielle. Écrire est pour Beckett un acte réglé par un sévère principe d'économie. Il est requis de soustraire, et de plus en plus, tout ce qui fait figure d'ornementation circonstancielle, tout ce qui est un divertissement latéral, pour exhiber, pour *détacher* les rares fonctions auxquelles l'écriture peut et doit se tenir, si elle a pour destin de dire l'humanité générique. Initialement, au début de cette prodigieuse enquête sur l'humanité qu'est l'art de Beckett, il est vrai que ces fonctions sont au nombre de trois : aller, être et dire.

La soustraction des ornements a sa métaphore interne dans les « romans » de Beckett : les personnages, qui *réalisent* la fiction de l'écriture générique, perdent, tout le long du texte, leurs prédicats inessentiels, habits, objets, possessions, morceaux de corps et fragments de langage. Beckett dresse souvent la liste de ce qui doit être perdu, pour qu'adviennent les fonctions génériques. Et il ne manque pas d'affubler ces ornements et possessions vaines d'épithètes désagréables, pointant ainsi que ce n'est qu'en égarant et dissipant ces calamités latérales que l'on peut appréhender l'essence de l'humanité générique. Voyez par exemple une de ces listes dans *Fragments de théâtre, II* :

> Travail, famille, troisième patrie, histoires de fesses, art et nature, for intérieur, santé, logement, Dieu et les hommes, autant de désastres.

La soustraction des « désastres » produit dans la prose un dispositif fictionnel du dénuement. Il est, je crois, très important de rapporter ce dispositif à sa fonction de pensée, car il a été bien trop souvent interprété, par une prise au pied de la lettre de ce qui n'est qu'une figuration, comme un signe de ce que, pour Beckett, l'humanité est une dévastation tragique, un délaissement absurde. On me permettra de dire que c'est là un point de vue de propriétaire, pour qui les possessions sont la seule preuve de l'être et du sens ! En réalité, quand Beckett nous présente un sujet au comble du dénuement, il s'agit de celui qui a *réussi, volens nolens,* à perdre dans les avatars de l'expérience toutes les ornementations circonstancielles désastreuses.

Il faut répudier les interprétations de Beckett qui passent à travers la mondanité « nihiliste » du clochard métaphysique. Ce dont Beckett nous parle est beaucoup plus *pensé* que ce désespoir de salon. Très proche de Pascal, Beckett se propose de soustraire la figure de l'humanité à tout ce qui la divertit, de façon à pouvoir examiner l'articulation intime de ses fonctions.

Le dispositif fictionnel du dénuement est d'abord un opérateur de *présentation,* progressivement épuré, des « personnages ». Il est aussi, dans la chair de la prose, un processus tout à fait flagrant qui va, entre les premiers écrits de Beckett et ses derniers, vers une sorte de brisure *qui soumet la prose à un poème caché.* Et il est enfin un resserrement de la métaphorique autour d'un stock fini de termes, dont la combinaison et la récurrence organisent à la fin l'ensemble de la pensée.

Le texte de Beckett s'oriente peu à peu vers une économie que je dirais volontiers antique, ou catégorielle. Nous avons déjà vu que les fonctions primitives sont le mouvement, le repos et le logos. Si l'on aperçoit, et comment ne pas l'apercevoir, qu'à partir de 1960 le centre de gravité devient la question du Même et de l'Autre, et plus particulièrement celle de l'existence, réelle ou potentielle, de l'Autre, on soutiendra que ce qui est tramé dans le parcours de l'œuvre, ce sont les cinq genres suprêmes du *Sophiste* de Platon. Ces genres sont les concepts latents pour saisir l'existence générique de l'humanité, et ils sous-tendent le dénuement prosodique comme ce à partir de quoi une pensée de notre destin est possible. On dira que ces genres suprêmes, le Mouvement, le Repos, le Même, l'Autre, le Logos, variantes décalées de la proposition platonicienne, constituent les repères, ou termes primitifs, pour une axiomatique de l'humanité comme telle.

A partir de ces termes axiomatiques, on peut appréhender quelles sont les questions propres de l'œuvre de Beckett, celles qui organisent la fiction d'une humanité que traite et exhibe une réduction fonctionnelle orientée vers l'essence, ou l'Idée.

Je me résigne à ne traiter que quatre de ces questions. L'œuvre de Beckett est une somme, à la fois théologique et a-théologique, on ne peut ici épuiser sa disposition. Ces quatre questions seront :

1) Celle du *lieu de l'être,* ou plus précisément celle de la fiction de

sa vérité. Comment une vérité de l'être entre-t-elle dans la fiction de son lieu ?

2) Celle du *sujet,* qui, pour Beckett, est essentiellement une question d'identité. Par quels processus le sujet peut-il espérer parvenir à une identification de lui-même ?

3) Celle du « *ce qui se passe* », du « ce qui advient ». Comment penser ce supplément à l'être-immobile qu'est l'événement ? Ce problème est pour Beckett étroitement raccordé à celui des capacités du langage. Est-il possible de *nommer* ce qui se passe ou advient, *en tant* qu'il advient ?

4) Celle de l'*existence du Deux,* ou de la virtualité de l'Autre. C'est la question qui noue terminalement toute l'œuvre de Beckett. Y a-t-il possibilité d'un Deux effectif, qui serait en excès sur le solipsisme ? On dira aussi bien qu'il s'agit de la question de l'amour.

2. *Le noir gris comme lieu de l'être*

Puisque l'axiomatique originaire est celle de l'errance, de l'immobilité et de la voix, peut-on saisir à partir de ce triplet une vérité quelconque de ce qui est, en tant qu'il est ? L'opérateur de vérité n'est jamais quelconque. Pour Beckett, qui est un artiste, cet opérateur est un dispositif de fictions, et, dans ce dispositif, la question devient celle d'un lieu. Y a-t-il un lieu de l'être, présentable dans le dispositif fictionnant de façon que devienne transmissible l'être même de ce lieu de l'être ?

Si nous considérons l'ensemble de l'œuvre de Beckett, nous constatons qu'il y a en fait une sorte de tressage de deux localisations ontologiques, localisations qui ont bien l'air d'être opposées l'une à l'autre.

La première localisation est une clôture : disposer un endroit clos, de façon que l'ensemble des traits du lieu de l'être soient dénombrables et exactement nommables. Le but est que le « ce qui se voit » soit coextensif au « ce qui se dit », sous le signe du clos. C'est bien sûr le cas de la pièce où sont enfermés les personnages de *Fin de*

partie, c'est aussi la chambre où Malone meurt (ou ne meurt pas), ou la maison de Monsieur Knott dans *Watt.* C'est aussi l'arène cylindrique du *Dépeupleur.* Telles sont les instances (il y en a beaucoup d'autres) de la clôture. Dans le texte qui s'appelle *Se voir,* Beckett écrit ceci :

> Endroit clos, tout ce qu'il faut savoir pour dire est su.

Telle est exactement l'ambition du dispositif de fiction au regard de la question du lieu de l'être, quand ce dispositif est celui de la clôture : une stricte réversibilité entre la vision et la diction, dans le registre du savoir. Il y faut une localisation particulièrement ascétique.

Mais il y a un tout autre dispositif, qui est au contraire un espace ouvert, géographique, un espace de parcours, et de variété des parcours. C'est par exemple la campagne, plaines, collines et forêts, où Molloy mène la quête de sa mère, et Moran la quête de Molloy. C'est aussi bien la ville et les rues de *L'Expulsé,* et même, quoique tendu vers une abstraction uniforme, le souterrain de boue noire où, dans *Comment c'est,* rampent les larves de l'humanité essentielle. C'est plus encore les beaux mamelons écossais ou irlandais couverts de fleurs, où erre dans le bonheur le vieux couple d'*Assez.*

Dans ces espaces d'errance comme dans les lieux fermés, la tendance de Beckett est d'en venir à la suppression de tout ornement descriptif. On aboutira à une image filtrée de la terre et du ciel, lieu d'errance, certes, mais lieu qui lui-même est comme une immobile simplicité. Dans le texte qui s'appelle *Sans,* on trouve une épuration ultime du lieu du trajet, ou de l'espace possible pour tout mouvoir :

> Ciel gris sans nuage pas un bruit rien qui bouge terre sable gris cendre. Petit corps même gris que la terre le ciel les ruines seul debout. Gris cendre à la ronde terre ciel confondus lointains sans fin.

Au terme de son épuration fictive, on pourrait appeler le lieu de l'être (ou le dispositif qui atteste la question de l'être dans la forme du lieu) un « noir gris ». Cela pourrait suffire.

Qu'est-ce que le noir gris ? C'est un noir tel que nulle lumière

n'est supposable en contraste, le noir incontrasté. Ce noir est suffisamment gris pour qu'aucune lumière ne puisse lui être opposée comme son Autre. Abstraitement, le lieu de l'être est fictionné comme un noir assez gris pour être antidialectique, séparé de toute contradiction avec la lumière. Le noir gris est un noir qui doit être reçu dans sa disposition propre et qui n'est en couple avec rien.

Dans ce noir gris qui localise la pensée de l'être s'opère une progressive fusion de la clôture et de l'espace ouvert, ou errant. La poétique de Beckett va peu à peu – c'est une conquête de sa prose – fusionner le clos et l'ouvert dans le noir gris, dont il devient impossible de savoir s'il est destiné au mouvement ou à l'immobilité. La figure qui va et celle qui reste au repos vont se superposer au lieu de l'être. Cette superposition s'accomplit dans *Comment c'est*, où le voyage et la fixité sont deux figures majeures de l'humanité générique qui cependant sont *au même lieu*, alors que l'errance et la clôture restaient des métaphores de localisation très disjointes entre *Molloy*, qui est le roman du trajet, et *Malone meurt*, qui est le lieu du dire fixé en son point de mort.

Ce lieu final et unique, le noir gris antidialectique, ne saurait relever des idées claires et distinctes. La question de l'être, saisie dans sa localisation, ne se laisse pas distinguer ou séparer par une articulation idéelle. Il y a dans *Molloy* un énoncé anticartésien péremptoire :

> Je le crois, oui, je crois que tout ce qui est faux se laisse davantage réduire, en notions claires et distinctes, distinctes de toutes les autres notions.

Le critère cartésien de l'évidence est ici retourné, et l'on voit pourquoi : si le noir gris localise l'être, parvenir au vrai de l'être exige qu'on pense l'in-séparé, l'in-distinct. Ce qui, en revanche, sépare et distingue, par exemple sépare le noir de la lumière, constitue plutôt le lieu du non-être et du faux.

La localisation par le noir gris entraîne finalement que l'être de l'être ne se laisse pas dire comme singularité isolable, mais uniquement *comme vide*. Quand opère la fiction qui fusionne le noir de l'errance et le noir de l'immobilité, on s'aperçoit que ce que ce

lieu présente comme forme de l'être peut se nommer le rien, ou le vide, et n'a pas d'autre nom.

Cette maxime, qui de la localisation de l'être dans le noir gris parvient au vide comme nom de *ce* qui est localisé, est au fond établie dès *Malone meurt*. La voix de Malone commence par nous avertir qu'il s'agit d'une phrase terrible, une de ces phrases qui « peuvent vous empester toute une langue ». Cette phrase est : « Rien n'est plus réel que rien. »

L'énoncé cardinal sur l'être empeste toute la langue de son inconcevable vérité. Il y en aura ensuite bien des variantes, mais la plus aboutie se trouve dans le texte anglais non traduit *Worstward Ho*, dont je traduirais le titre par quelque chose comme « En vue du lieu pire ». Dans ce texte, on trouve par exemple ceci (je traduis sous ma seule responsabilité) :

> Tout sauf un vide. Non. Vide aussi. Inempirable vide. Jamais moins. Jamais plus. Jamais depuis que dit jamais non dit jamais pas tenaillé d'être révolu.

Tel est le point ultime que le fictionnement fusionné du lieu de l'être nous permet d'attester : l'être comme vide inexiste à la langue, soustrait qu'il est à tout *degré*. Mais c'est précisément d'être soustrait à la langue qui le dispose entre ses deux premières catégories, le mouvement et le repos, et la troisième, la parole, ou le logos.

Que l'être en tant qu'être soit soustrait à la langue, Beckett le dit de bien des façons, mais surtout peut-être par l'équivalence toujours possible entre « dit » et « mal dit », *said* et *missaid*. Cette équivalence n'est pas une opposition entre le bien dire et le mal dire, elle est plutôt le mal dit comme essence du dire, elle prononce que l'être inexiste à la langue, et que, par conséquent, comme le dit Molloy, « tout langage est un écart de langage ».

L'effet principal de cette conviction est de scinder l'être et l'existence. L'existence est ce dont il est possible de parler, cependant que l'être de l'existence demeure soustrait au réseau des significations, et inexiste à la langue.

Bien qu'elle ne soit déployée dans son véritable opérateur

fictionnel (le noir gris) qu'assez tard, cette scission de l'être et de l'existence au regard de la langue est, chez Beckett, fort ancienne. Dans *Premier Amour,* qui est de 1945, on trouve déjà ceci :

> J'ai toujours parlé, je parlerai toujours de choses qui n'ont jamais existé, ou qui ont existé si vous voulez, et qui existeront probablement toujours, mais pas de l'existence que je leur prête.

Cette fine séparation entre la chose qui n'existe pas et la même qui, en tant que saisie par la parole, existe toujours d'une *autre* existence nous fait retrouver la balance de la mirlitonnade héraclitéenne : le « parlons-en » doit opérer au lieu de l'être, au lieu du noir gris, qui maintient une distinction indécidable entre l'existence et l'être de l'existence.

L'énoncé le plus clair sur cette question se trouve peut-être dans *Watt.* A suivre une tradition ontologique que Beckett reprend à son compte, on peut appeler « Présence » l'être en tant qu'il inexiste à la langue, et plus généralement ce qui de l'être reste imprésenté dans l'existant. Si l'être se présente au lieu noir gris où l'existence s'indistingue, on statuera que cette Présence n'est ni une illusion, ce qui serait la thèse sceptique, ni une compréhension véritable et dicible, ce qui serait la thèse dogmatique, mais une certitude sans concept. Voici ce qu'en dit Beckett :

> De cette présence dont je ne dirai que ceci, sans chercher à savoir d'où elle est venue, où elle est partie, qu'à mon avis elle n'était pas illusion, tant qu'elle dura, cette présence dehors, cette présence dedans, cette présence entre, de ce qui n'existait pas. Ceci dit qu'on me les coupe si j'arrive à comprendre ce qu'elle pouvait bien être d'autre.

Ce texte nous dit trois choses. Premièrement, la présence, qui est donation d'être de ce qui n'est pas en position d'exister, n'est pas une illusion. Deuxièmement, elle est distribuée à la fois dedans et dehors, mais son lieu d'élection est sans doute plutôt le « entre », l'intervalle. Et, troisièmement, il est impossible d'en dire plus que sa soustraction à l'existence, et, par conséquent, la présence n'induit nul sens. Cet impossible est du reste aussi bien un interdit, ce que suggère avec crudité le vocabulaire de la castration.

On comprend bien pourquoi il ne saurait y avoir d'idée claire et distincte de la présence. Il ne saurait y en avoir, parce que ce qui nous en reste est un pur nom propre, le vide (*void*) ou le rien (*nothing*). Ce nom est le fléau de la balance héraclitéenne, il propose bien, sous son absence de sens, un être véritable, qui n'est pas une illusion, mais aussi bien un non-être, puisque ce à quoi il renvoie est l'inexistence de l'être, qui est proprement sa donation indicible.

S'il n'y avait que le dispositif fictionnel du noir gris, dont nous avons épuisé les vertus, il faut convenir que nous serions tout près des théologies négatives, remarque souvent faite à propos de Beckett. Mais il y a un en-deçà de la localisation de l'être, quelque chose qui ne peut se réduire à l'être de l'inexistant, et qui est la réflexion comme telle, le cogito. Car celui *pour qui* il y a le noir gris, et la présence indicible, ne cesse de réfléchir et de phraser, et la localisation, et son impasse.

En un certain sens, ce mouvement qui va du vide au cogito, en dépit des énoncés anticartésiens que je citais (sur le critère d'évidence), est, lui, très cartésien, et nous savons qu'en effet Beckett s'est nourri de Descartes. Le renvoi au cogito est explicite dans de nombreux textes, et il est argumenté de façon entièrment rationnelle, quoique dans l'ironie de cette rationalité, dans l'argument de *Film*.

Film est un film, en effet, un film dont l'unique personnage est joué par Buster Keaton. Il s'agit d'un homme — un objet O, dit Beckett — qui fuit parce qu'il est poursuivi par un œil, dont le nom est Œ. Le film est l'histoire de la poursuite de O par Œ, et on ne doit s'apercevoir qu'à la fin de l'identité du poursuivant et du poursuivi, de l'œil et de l'homme. Quand Beckett publie le script, il l'introduit par un texte titré *Esse est percipi* où l'on trouve ceci :

> Perçu de soi subsiste l'être soustrait à toute perception étrangère, animale, humaine, divine.
> La recherche du non-être par suppression de toute perception étrangère achoppe sur l'insupprimable perception de soi.

C'est l'argument du cogito, avec cette nuance ironique qu'à la recherche de la vérité est substituée celle du non-être, et que, par

une inversion des valeurs, « l'insupprimable perception de soi », qui pour Descartes est une victoire première de la certitude, apparaît ici comme un échec. Échec de quoi au juste ? Eh bien, de l'extension au Tout, sujet compris, de la forme générale de l'être, qui est le vide. Le cogito fait échec à cette extension : il y a un existant dont l'être *ne peut pas* inexister, c'est le sujet du cogito.

Nous voici dans les parages de la deuxième question, après celle du lieu de l'être : la question du sujet tel que pris dans la clôture du cogito, qui est aussi bien celle de l'énonciation mise au supplice par l'impératif de l'énoncé.

3. Du sujet solipsiste comme torture

Le dispositif fictionnel qui traite de la clôture du cogito organise la partie la plus connue de l'œuvre de Beckett. Ce dispositif est celui de la voix immobile, de la voix qu'un corps *assigne à résidence.* Ce corps est mutilé et captif, réduit à n'être que la localisation fixe de la voix. Il est enchaîné, cloué sur un lit d'hôpital, ou planté dans une jarre qui sert de réclame à un restaurant en face des abattoirs. Un « je » doublement clos, dans la fixité du corps et dans la persistance sans écho ni réponse de la voix, s'acharne interminablement à trouver le chemin de son identification.

Qu'est-ce, pour cette voix ressassante du cogito, que s'identifier ? C'est produire à grand renfort d'énoncés, de fables, de fictions narratives et de concepts, le point pur et silencieux de l'énonciation elle-même. Bien entendu, ce point pur de l'énonciation, ce « je » toujours antérieur, ou supposé, étant ce par quoi la voix et les énoncés sont possibles, étant le lieu d'être de la voix, est lui-même soustrait à toute nomination. L'enjeu acharné de la voix solipsiste, ou voix du cogito, est de parvenir à ce silence originaire dont l'énonciation fait son être, et qui est la condition subjective des énoncés. Pour s'identifier, il faut entrer dans *ce* silence dont toute parole se soutient. Ce sera l'espérance du « héros » de *L'Innommable :*

> Je croyais par moments que ce serait là ma récompense d'avoir si vaillamment parlé, entrer encore vivant dans le silence.

Cette entrée dans le silence, qui tient la mort à distance (« encore vivant »), Maurice Blanchot l'a parfaitement décrite comme un ressassement d'écriture qui à la fois effectue son point d'énonciation, et veut le capturer, le signifier.

Beckett va évidemment constater que ce point d'identification — l'être silencieux de toute parole — est inaccessible dans quelque énoncé que ce soit. Il serait trop simple de croire que cette inaccessibilité résulte d'un paradoxe formel : nécessité que soit innommable la condition d'être de toute nomination. La figure de l'impossible, ou de l'innommable, est plus retorse, elle fusionne deux déterminations que la prose de Beckett engage dans une insistance sans espoir.

La première est que les conditions de cette opération, les conditions du cogito dans la seule ressource de sa capture par une voix fixée, sont très exactement *insupportables*, chargées qu'elles sont d'angoisse et de mortelle exténuation.

La seconde est qu'en l'examinant de près on s'aperçoit que le cogito est une situation beaucoup plus complexe que la simple réflexion. Il engage en effet trois termes, et non deux. Le schéma de *Film*, l'œil et l'objet, est insuffisant.

En ce qui concerne les conditions du cogito, ou d'une pensée de la pensée, elles sont terriblement astreignantes, parce que la parole n'est jamais assez ressassante, ou mobile, mais tout aussi bien jamais assez insistante, ou immobile. Il faudrait trouver un régime de voix qui soit simultanément dans le comble de la véhémence et du multiple vociférant, et dans la retenue, le presque-rien, le bord du souffle. La voix n'arrive pas à tenir ce point d'équilibre, et l'innommable lui échappe, qui serait juste à la césure des deux registres contraires.

C'est que, pour y parvenir, il faudrait une violence intérieure, un acharnement surmoïque, capables de soumettre, au sens propre, le sujet du cogito à la question, à la torture. Il faudrait que l'aveu de son silence lui soit *extorqué*. Beckett souligne que si le « je pense » veut marquer son propre être-pensant, si la pensée veut se saisir

comme pensée de la pensée, alors commence le règne de la terreur. Ce qui n'est pas sans évoquer la fameuse lettre où Mallarmé, dans un contexte paroxystique de crise et d'angoisse, déclare : « Ma pensée s'est pensée, et je suis parfaitement mort. » Beckett, lui, pointe la souffrance plutôt que la mort :

> Moi [il s'agit du héros de *L'Innommable*] je ne pense, si c'est là cet affolement vertigineux comme d'un guêpier qu'on enfume, que dépassé un certain degré de terreur.

Le « je pense » suppose la terreur, qui seule contraint la voix à se sur-tendre vers elle-même pour se replier, autant que faire se peut, vers son point d'énonciation. Comme toute terreur, elle se donne aussi comme impératif sans concept, elle impose un ressassement sans trêve et sans issue. Cet impératif indifférent à toute possibilité, ce commandement terroriste d'avoir à soutenir ce qui ne peut l'être achève *L'Innommable :*

> Il faut continuer, je ne peux pas continuer, je vais continuer.

Ce qu'il faut étant exactement ce qui est impossible, la continuation du ressassement de la voix est aussi celle d'une intolérable torture. Tout au long de *L'Innommable,* les larmes ruissellent sur la face du diseur.

Un tel héroïsme du cogito désigne une impasse. Juste après *L'Innommable* viennent les *Textes pour rien,* qui occupent très exactement le lieu du mourir : lieu où se presse la tentation d'abandonner l'impératif d'écrire, de se reposer de la torture du cogito. C'est le moment où le rapport entre « il faut continuer » et « je ne peux pas continuer » est si tendu que l'écrivain n'est plus assuré de pouvoir le soutenir.

Les *Textes pour rien* procèdent de façon plus théorique, ils sont moins engagés dans les terribles dispositifs fictionnels du sujet solipsiste. La principale découverte qui y est consignée est que le cogito, outre que ses conditions sont torturantes et insupportables, est finalement sans finalité, car l'identification est impossible. L'injonction que le « je » s'adresse quant à la nomination de *son* silence fondateur est sans objet : le cogito en effet n'est pas une

réflexion, un Deux – le couple de l'énoncé et de l'énonciation –, il dessine une triplicité. Il y a trois instances du « je », qu'on ne peut espérer ramener à l'Un, sauf sous des conditions d'exténuation totale, de dissipation de tout sujet.

Le texte capital est sur ce point le douzième texte pour rien, un des textes les plus denses et les plus purement théoriques de Beckett. En voici un passage, qui procède à la décomposition analytique du cogito :

> ... un qui parle en disant, tout en parlant, Qui parle, et de quoi, et un qui entend, muet, sans comprendre, loin de tous [...]. Et cet autre [...] qui divague ainsi à coup de moi à pourvoir et de lui dépourvu [...]. Voilà un joli trio, et dire que tout ça ne fait qu'un, et que cet un ne fait que rien, et quel rien, il ne vaut rien.

Quelle est la distribution de cet infernal trio ?

1) Il y a d'abord le sujet de l'énonciation, le Qui parle, sujet d'énonciation supposé réflexif, ou capable de demander aussi « Qui parle », d'énoncer la question de lui-même. C'est ce sujet que le héros de *L'Innommable* cherche à identifier sous la terreur.

2) Il y a ensuite le sujet de la passivité, qui entend sans comprendre, qui est « éloigné » en ceci qu'il est comme le revers, la matière obscure de celui qui parle, l'être passif du sujet de l'énonciation.

3) Il y a enfin le sujet qui supporte la question de l'identification, celui qui, à travers l'énonciation et la passivité, fait insister la question de ce qu'il est, et qui, pour ce faire, se soumet à la torture.

Le sujet est ainsi écartelé entre le sujet de l'énonciation, le sujet de la passivité et le sujet questionnant. Le troisième est au fond celui pour qui le *rapport* des deux premiers, le rapport entre énonciation et passivité, est une question.

Énonciation, réception passive, question. Tel est le « joli trio » du sujet de Beckett. Et, si on veut les conjoindre, les compter tous les trois pour Un, on ne retrouve que le vide de l'être, un rien qui ne vaut rien. Pourquoi ne vaut-il rien ? Parce que le vide de l'être, lui, ne prétend pas être la question de son être. Tandis que, dans le cas du sujet, nous avons cette divagation terrorisante de la question, qui, si elle se résout dans le pur et simple vide, fera de la torture

identifiante une amère bouffonnerie. Toute question induit un régime des valeurs (que *vaut* la réponse ?), et si, finalement, elle ne fait que retrouver ce qu'il y avait *avant toute question*, soit l'être comme noir gris, la valeur induite est nulle.

Évidemment, on pourrait penser qu'il n'y a qu'à abandonner toute question. Est-ce que le repos, la sérénité, la fin de la question torturante de l'identité ne résident pas dans une pure et simple coïncidence avec le lieu de l'être, avec le noir gris inquestionnable ? Pourquoi vouloir le silence du point d'énonciation plutôt que le silence tel qu'il *est*, tel qu'il est depuis toujours, dans l'identité antidialectique de l'être ? Le sujet ne peut-il pas rejoindre le lieu où toute question est absente, et délaisser, désaffecter la voie sans issue de son identité ?

Eh bien, non, il ne le peut pas. La question, parce qu'elle est une des instances du triplet subjectif, insiste sans appel. Beckett dira expressément, dans *Mal vu mal dit*, qu'il est impossible de rejoindre un lieu, ou un temps, où la question s'est abolie :

> Fut-il jamais un temps où plus question de questions ? Mort-nées jusqu'à la dernière. Avant. Sitôt conçues. Avant. Où plus question de répondre. De ne le pouvoir. De ne pouvoir ne pas vouloir savoir. De ne le pouvoir. Non. Jamais. Un rêve. Voilà la réponse

L'idée d'une désarticulation du trio subjectif par suppression de son instance questionnante est impraticable. On ne peut rejoindre la paix immémoriale du noir gris, il n'y a jamais eu un temps, ou un lieu, où les questions étaient « mort-nées jusqu'à la dernière ».

Nous sommes totalement dans l'impasse. Le cogito est insupportable, littéralement, mais il est aussi inéluctable. Le solipsisme livré au processus d'identification est interminable et vain, il ne peut plus soutenir l'écriture, mais le lieu de l'être ne peut non plus nous accueillir. C'est pourquoi les textes du Beckett de cette époque sont des textes *pour rien*. Ils nous disent le rien de la tentative en cours, avec une extraordinaire lucidité. Ils font le constat non pas qu'il y a rien (Beckett ne sera *jamais* nihiliste), mais que l'écriture n'a plus rien à faire valoir. Ces textes nous disent la vérité d'une situation, celle de Beckett à la fin des années cinquante : ce qui s'écrit jusqu'à présent *ne peut pas continuer*. Il est impossible de continuer

à alterner sans médiation aucune la neutralité du noir gris de l'être et la torture interminable du cogito solipsiste. L'écriture ne peut plus se soutenir de cette alternance.

Cependant, Beckett a continué. Sauf à imaginer qu'il s'agit d'une simple obsession, ou d'une servilité devant un impératif dont on a reconnu la vacuité, il faut bien se demander *par où* est passée cette continuation. Elle est passée, j'en suis certain, par une véritable mutation artistique et intellectuelle, et plus précisément par une modification de l'*orientation dans la pensée.*

4. La mutation de l'œuvre de Beckett après 1960

Il n'est pas vrai que l'entreprise de Beckett se soit développée linéairement à partir de ses paramètres initiaux. Il est tout à fait erroné de soutenir qu'elle s'est enfoncée, comme le dit la critique d'opinion, toujours plus avant dans le « désespoir », le « nihilisme », la défaite du sens.

Beckett, dans le médium de la prose, traite des *problèmes,* et son œuvre n'est aucunement l'*expression* d'une métaphysique spontanée. Quand ces problèmes s'avèrent pris dans un dispositif de prose qui ne permet pas, ou plus, de les résoudre, Beckett déplace, transforme, voire détruit, ce dispositif et les fictions qui lui correspondent.

C'est sans aucun doute ce qui se passe à la fin des années cinquante, après les *Textes pour rien.* On peut prendre *Comment c'est,* livre finalement peu connu, comme repère d'une mutation majeure dans la façon dont Beckett fictionne sa pensée. Ce texte rompt avec le face-à-face du cogito suppliciant et de la neutralité du noir gris de l'être. Il tente de s'appuyer sur des catégories tout à fait différentes, qui sont celle du « ce-qui-se-passe », présente depuis le début, mais ici remaniée, et celle – surtout – de l'altérité, de la rencontre, de la figure de l'Autre, qui fissure et déplace l'enfermement solipsiste.

Pour rester adéquat aux catégories de pensée, le montage

littéraire va lui aussi subir des transformations profondes. La forme canonique des fictions du « premier » Beckett alterne, nous l'avons vu, des trajets, ou errances, et des fixités, ou monologues contraints. Elle va être progressivement remplacée par ce que j'aimerais appeler *le poème figural des postures du sujet.* La prose ne va plus pouvoir soutenir ses fonctions « romanesques » usuelles, description et narration, même réduites à leur os (le noir gris qui ne décrit que l'être, la pure errance qui ne raconte qu'elle-même). C'est cette déposition des fonctions fictives de la prose qui m'amène à parler de poème. Et l'enjeu de cette poétique ne sera plus, quant au sujet, la question de son identité, telle que le monologue de *L'Innommable* voulait en supplicier l'effort. Il s'agira plutôt des *occurrences* du sujet, de ses positions possibles, du dénombrement de ses figures. Plutôt que dans l'intarissable et vaine réflexion fictive de soi, le sujet va être pointé dans la variété de ses dispositions face à des rencontres, face au « ce-qui-se-passe », à tout ce qui supplémente l'être dans la surprise instantanée d'un Autre.

Pour suivre la discontinuité des figures du sujet, qui s'oppose au ressassement du Même tel qu'en proie à sa propre parole, la prose va se segmenter et adopter comme unité musicale le paragraphe. L'appréhension en pensée du sujet va se faire dans une trame thématique : récurrences, répétitions des mêmes énoncés dans des contextes qui bougent lentement, reprises, boucles, etc.

Cette évolution est, je crois, typique de ce que j'essaie de penser sous le nom d'écriture du générique. Dès lors que c'est d'une vérité générique de l'Humanité qu'il s'agit, le modèle narratif, même ramené au trait pur du trajet, est insuffisant, et l'est tout autant le monologue « intérieur » solipsiste, même producteur de fictions et de fables. Ni la technique de *Molloy* ni celle de *Malone meurt,* encore très proches des procédés de Kafka, ne plient suffisamment la prose à ce qu'il y a d'indiscernable dans une vérité générique.

Pour saisir les intrications lacunaires du sujet, ce en quoi il se disperse, le triplet monologue/dialogue/récit doit être déposé. En même temps, on ne saurait parler de poème au sens strict : les opérations du poème, toujours affirmatives, ne fictionnent rien. Je dirais plutôt que la prose, dans sa segmentation par paragraphes, va être gouvernée par un *poème latent.* Ce poème tient ensemble les

données du texte, sans être lui-même donné. Ce qui apparaît à la surface du texte, ce sont les récurrences thématiques et leur mouvement ralenti. Ce mouvement est en profondeur réglé, ou unifié, par une matrice poétique inapparente.

Le poème latent est plus ou moins proche de la surface du texte. Il est par exemple presque donné dans *Sans,* très enseveli dans *Imagination morte imaginez.* Dans tous les cas, il y a une sorte de subversion de la prose et de son destin de fiction par le poème, sans que le texte *entre* dans le poème. C'est cette subversion sans transgression que Beckett met au point, avec bien des repentirs, entre 1960 et aujourd'hui, comme seul régime de prose adéquat à l'intention générique.

D'un point de vue plus abstrait, l'évolution de Beckett va se faire entre un programme de l'Un – acharnement d'un trajet ou soliloque interminable – et une prégnance du thème du Deux, qui ouvre à l'infini. Ce découvert dernier du multiple donnera lieu à des combinaisons et à des hypothèses qui s'apparentent à une cosmologie, et qui sont saisies dans leur objectivité littérale, ou données, non comme des suppositions, mais comme des situations. On a finalement le passage d'un appareil à fictions qui suppose des histoires éventuellement allégoriques à un appareil semi-poétique qui met en place des situations. Ces situations permettront qu'on *énumère* les chances ou malchances du sujet.

Autour de la question de l'Autre, ce nouveau projet oscille entre des constats d'échec et des éclaircies victorieuses. On peut soutenir que dans *Oh les beaux jours,* dans *Assez,* ou dans *Mal vu mal dit,* l'inflexion positive prédomine, sous le signifiant d'un « bonheur » que sa touche ironique ne peut abolir. Par contre, dans *Compagnie,* qui se conclut par le mot « seul », il y a une déconstruction finale de ce qui en cours de route, dans le sublime de la nuit, n'aura été que la fiction d'un Deux. Mais cette oscillation est elle-même un principe d'ouverture. En fait, la seconde partie de l'œuvre de Beckett *s'ouvre au hasard,* qui soutient de façon indifférente le succès et l'insuccès, la rencontre et la non-rencontre, l'altérité et la solitude. Le hasard est ce qui guérit partiellement Beckett du schème secret de la prédestination, très manifeste entre *Watt* et *Comment c'est.*

De cette rupture avec le schème de la prédestination, de cette

ouverture à la possibilité hasardeuse qu'il n'y ait pas seulement ce qu'il y a, on trouve certes des traces dans la partie la plus ancienne de l'œuvre de Beckett, traces liées à l'exposition sourde du schème lui-même. Je pense par exemple au moment où Molloy déclare : « On est ce qu'on est, en partie tout au moins. » Cet « en partie » concède un point de non-identité à soi, où se loge le péril d'une liberté. Cette concession prépare le jugement d'*Assez :* « Terre ingrate, mais pas totalement. » Il y a un ébrèchement de l'être, une soustraction à l'indifférente ingratitude du noir gris. Ou pour utiliser un concept de Lacan, il y a du pas-tout, aussi bien dans la coïncidence de soi à soi que la parole s'exténue à situer, que dans l'ingratitude de la terre.

Quelle est cette brèche dans le tout de l'être et du soi ? Qu'est-ce qui se tient là, et qui est simultanément le pas-tout du sujet et la grâce d'un supplément à la monotonie de l'être ? C'est la question de l'événement, du « ce-qui-se-passe ». Il ne s'agit plus de demander : « Qu'en est-il de l'être tel qu'il est ? », ni : « Le sujet en proie à la parole peut-il rejoindre son identité silencieuse ? » On demande : « Se passe-t-il quelque chose ? » et, plus précisément : « Peut-on nommer un surgir, une advenue incalculable, qui détotalise l'être, et arrache le sujet à la prédestination de son identité ? »

5. *Événement, signification, nomination*

L'interrogation sur ce qui se passe, et sur la possibilité d'une pensée de l'événement *en tant qu'il survient,* anime des textes très anciens de Beckett. Elle est centrale dans *Watt,* qui date des années quarante. Mais elle a été en grande partie oblitérée par les œuvres qui ont fait connaître Beckett, et qui sont, pour l'essentiel, outre *En attendant Godot,* la trilogie de *Molloy,* de *Malone meurt* et de *L'Innommable.* On a retenu de ces œuvres que, précisément, il ne se passait finalement rien, que l'attente d'un événement. Godot ne viendra pas, Godot n'est rien d'autre que la promesse de sa venue.

Et, en ce sens, l'événement est comme la femme dans Claudel : une promesse qui ne peut pas être tenue.

Dans *Watt,* en revanche, nous trouvons le problème capital de ce que le héros appelle des « incidents », et qui sont bien réels.

Watt dispose un lieu structural allégorique, qui est la maison de Monsieur Knott (Monsieur Nœud, Monsieur Noué). Ce lieu est immémorial et invariant, il est l'être comme Tout et comme Loi :

> ... à la maison de Monsieur Knott rien ne pouvait être ajouté, rien soustrait, telle elle était alors, telle elle avait été au commencement, et telle elle resterait jusqu'à la fin, sous tous les rapports essentiels, et cela parce qu'ici à chaque instant toute présence significative, et ici toute présence était significative, même si l'on ne pouvait dire de quoi, impliquait cette même présence à tout instant.

La maison de Monsieur Knott noue la présence et la signification de façon si serrée qu'aucun ébrèchement de son être, par supplément ou par soustraction, n'est pensable. Tout ce qu'on peut faire est de réfléchir la Loi de l'invariance du lieu de l'être : comment la maison fonctionne-t-elle dans le temps? Où se trouve Monsieur Knott, à tel moment prescrit? Dans le jardin, ou dans les étages? Questions relatives au pur savoir, à la science du lieu, qui rationalisent une sorte de « en attendant Monsieur Knott ».

Mais, outre la loi du lieu et sa douteuse science, il y a, et c'est ce qui va susciter la passion de Watt comme penseur, le problème des incidents. De ces incidents, Beckett dira, formule majeure, qu'ils sont « brillants de clarté formelle et au contenu impénétrable ». Que sont ces incidents? Parmi les plus remarquables, citons la visite d'un accordeur de pianos et de son fils, ou la déposition devant la porte de marmites d'ordures destinées à des chiens dont la provenance est elle-même une question « impénétrable ».

Ce qui sollicite la pensée est la contradiction entre la brillance formelle de l'incident, son isolement, son statut d'exception et l'opacité de son contenu. Watt s'échine à faire des hypothèses sur ledit contenu, c'est là véritablement que sa pensée s'éveille. Il n'est pas ici question d'un cogito sous l'astreinte torturante de la voix, mais de calculs et de supputations destinés à porter le contenu des incidents à la hauteur du brillant de leur forme.

Dans *Watt,* il y a cependant une limite à cette investigation, limite que Beckett ne franchira que beaucoup plus tard : les hypothèses sur les incidents *restent captives d'une problématique de la signification.* Nous sommes encore dans une tentative de type herméneutique, où l'enjeu est, par une interprétation bien conduite, de raccorder l'incident à l'univers établi des significations. Voici le passage où est disposée la hiérarchie des possibilités qui se présentent à Watt comme interprète des incidents, ou herméneute :

> ... la signification attribuée à cet ordre d'incidents par Watt, dans ses relations, était tantôt la signification originale perdue et puis recouvrée, et tantôt une signification tout autre que la signification originale, et tantôt une signification dégagée, dans un délai plus ou moins long, et avec plus ou moins de mal, de l'originale absence de signification.

L'herméneute a trois possibilités : s'il suppose qu'il y a une signification de l'incident, il peut la retrouver, ou en proposer une autre tout à fait différente. S'il suppose qu'il n'y a pas de signification, il peut en faire surgir une. Bien entendu, seule la troisième hypothèse, qui pose que l'incident est dépourvu de toute signification, et que donc il est réellement *séparé* de l'univers clos du sens (la maison de Monsieur Knott), éveille durablement (« dans un délai plus ou moins long ») la pensée, lui demande un travail (« avec plus ou moins de mal »). Cependant, s'il ne s'agit que de cela, si l'interprète est un *donateur de sens,* nous restons prisonniers de la signification comme loi, comme impératif. L'interprète ne crée rien qu'un raccordement de l'incident à ce dont au départ il se séparait : l'univers établi des significations, la maison de Monsieur Knott. Dans *Watt,* nous avons bien la chance qu'il se passe quelque chose, mais le ce-qui-se-passe, capté et réduit par l'herméneute, n'est pas préservé dans son caractère de supplément, ou d'ébrèchement.

Dès la pièce de théâtre *Fin de partie,* Beckett va dissocier le ce-qui-se-passe de toute allégeance, même inventée, aux significations. Il va poser que ce n'est pas parce qu'il y a de l'événement que nous sommes sous l'impératif de la découverte de son sens :

> HAMM : Qu'est-ce qui se passe ?
> CLOV : Quelque chose suit son cours.

HAMM : Clov ?
CLOV : Qu'est-ce que c'est ?
HAMM : On n'est pas en train de signifier quelque chose ?
CLOV : Signifier ? Nous, signifier ? Ah ! elle est bien bonne !

Beckett va finalement remplacer l'herméneutique initiale, qui tente d'épingler l'événement au réseau des significations, par une opération toute différente, qui est une *nomination.* Au regard d'une supplémentation hasardeuse de l'être, la nomination ne cherche nul sens, elle se propose de tirer du vide même de ce qui advient un nom inventé. A l'interprétation succède une poétique nominale qui n'a pas d'autre enjeu que de *fixer* l'incident, de préserver dans la langue une trace de sa séparation.

La poétique de la nomination est centrale dans *Mal vu mal dit,* et ce dès le titre. Car que veut dire « mal vu » ? « Mal vu » veut dire que ce qui advient est nécessairement hors des lois de visibilité du lieu de l'être. Ce qui se passe *vraiment* ne saurait être bien vu (y compris au sens moral de l'expression), parce que le bien-vu est toujours ce qui est cadré dans le noir gris de l'être, et ne peut donc avoir la capacité d'isolement et de surprise de l'événement-incident. Et que veut dire « mal dit » ? Le bien-dire est justement l'ordre des significations établies. Or, si nous parvenons à produire le nom de ce qui arrive en tant qu'il arrive, le nom du mal vu, ce nom ne saurait être captif des significations attachées à la monotonie du lieu. Il est donc du registre du mal dit. « Mal vu mal dit » désigne l'accord possible entre ce qui, « mal vu », est soustrait au visible, et ce qui, « mal dit », est soustrait aux significations. Il s'agit donc de l'accord entre un événement et la poétique de son nom.

Voici un passage décisif sur ce point :

> Pendant l'inspection soudain un bruit. Faisant sans que celle-là s'interrompe que l'esprit se réveille. Comment l'expliquer ? Et sans aller jusque-là comment le dire ? Loin en arrière de l'œil la quête s'engage. Pendant que l'événement pâlit. Quel qu'il fût. Mais voilà qu'à la rescousse soudain il se renouvelle. Du coup le nom commun peu commun de croulement. Renforcé peu après sinon affaibli par l'inusuel languide. Un croulement languide. Deux. Loin de l'œil tout à sa torture toujours une lueur d'espoir. Par la grâce de ces modestes débuts.

Le texte, au fond, parle de lui-même. « L'inspection » s'accorde à la visibilité, c'est le bien-vu, du reste présenté comme une torture. Pendant cette torturante soumission à la loi du lieu, dans la classique soudaineté de la supplémentation par un événement, un bruit. Ce bruit est hors-lieu, il est isolé dans sa clarté formelle, il est in-visible, mal vu. Tout le problème est d'inventer un nom qui lui convienne, Beckett rejetant au passage l'hypothèse, en apparence plus ambitieuse, en réalité moins libre, d'une explication qui serait un bien-dire du mal vu.

Que le nom de l'événement-bruit soit une poétique invention, Beckett va le signifier par l'alliance paradoxale de « croulement » et de « languide », l'un « peu commun », l'autre « inusuel ». Cette nomination surgit du vide de la langue, comme un mal dire adéquat au mal vu du bruit.

Ce qui est encore plus important est que, une fois « croulement languide » énoncé comme nom de la soudaineté du bruit, comme pari poétique sur le mal vu, alors, et alors seulement, il y a « une lueur d'espoir ».

De quel espoir est-il ici question ? De l'espoir d'une vérité. Vérité qui viendra en incise du noir gris, suspendue à la nomination d'un événement qui lui-même va s'éclipser. Moment de grâce, la « grâce de ces modestes débuts ». Il n'existe nul autre début pour une vérité que ce qui accorde un nom poétique, un nom sans signification, à un supplément séparable qui, si obscur qu'il soit, si mal vu qu'on le dise, n'en est pas moins, soustrait au noir gris de l'être, « brillant de clarté formelle ».

Ainsi se trouve ouvert le champ de la vérité, qui est dans son origine séparable le champ de l'altérité. La nomination tient sous sa garde une trace d'un Autre-que-l'être, qui est aussi un Autre-que-soi.

De là que le sujet se dé-clôt de sa fermeture, et entre dans le péril de l'Autre, de ses occurrences, de ses figures. Il le fait sous le signe de cet espoir ouvert par l'altérité ontologique, la brèche dans l'être que cristallise la soudaineté de l'événement, la brillance du mal vu.

6. *Figures du sujet et formules de la sexuation*

La mise en fable des figures du sujet va durablement occuper Beckett dans les textes postérieurs à 1960. Les montages les plus significatifs sont celui — très « structuraliste » — du *Dépeupleur,* publié en 1970, et celui de *Comment c'est.*

Dans les deux cas, la fiction dispose un lieu abstrait, qui ne connote aucune figure établie du sensible. Ce ne sont plus les forêts ou les fleurs de l'errance, ni la clôture d'une chambre asilaire. L'espace est homogène, réglé, soumis à des paramètres stricts, dont on pressent qu'il pourrait y avoir une science exacte. De tels lieux codés évoquent une cosmologie portative, mais aussi bien l'enfer de Dante. Leur nudité permet de concentrer l'attention sur les dispositions figurales du sujet.

Dans *Le Dépeupleur,* le lieu est un grand cylindre en caoutchouc où des lois rigoureuses, empiriquement observables mais conceptuellement inconnues, règlent les variations de lumière, les sons et les températures. Un cosmos simple, épuré, réduit au complexe d'une fermeture et d'une légalité. Là-dedans, il y a tout un petit peuple de gens affairés à obéir à un impératif unique : chercher son dépeupleur. Cet impératif obstiné n'est plus, comme dans *L'Innommable,* celui de l'identification, il ne s'agit plus de se dire ou de se rejoindre au point pur du silence. L'impératif est de chercher l'autre, ou plus précisément de chercher *son* autre. C'est le tout début de la fable : « Séjour où des corps vont cherchant chacun son dépeupleur. »

Le dépeupleur est celui qui, parce qu'il est *votre* dépeupleur, vous singularise, vous arrache au statut anonyme de qui n'a d'être que de se perdre dans le peuple des chercheurs. Être « dépeuplé », c'est advenir à soi dans la rencontre de son autre.

La quête de l'autre est constante et variée. On court un peu partout dans le cylindre, on monte sur des échelles pour savoir si le dépeupleur ne serait pas dans une des niches installées à différentes hauteurs, ce qui est un exercice très compliqué, dont Beckett décrit

minutieusement les avatars. Mais, au bout du compte, on peut distinguer quatre figures de la quête, et donc quatre figures du sujet, quatre postures possibles pour « chacun », qui cherche son dépeupleur.

Grosso modo, il y a deux critères pour la typologie des figures.

Le premier critère oppose ceux qui cherchent et ceux qui ont renoncé à chercher. Ceux qui vivent encore sous l'unique impératif et ceux qui ont cédé sur cet impératif, ce qui revient au même que céder sur son désir, puisqu'il n'existe aucun autre désir que celui de trouver son dépeupleur. Ces chercheurs défaits, Beckett les appelle les *vaincus.* Être vaincu, notons-le, ce n'est jamais être vaincu *par* l'autre, c'est y renoncer.

Le second critère s'origine dans les catégories platoniciennes du repos et du mouvement, dont j'ai déjà dit l'importance pour la pensée de Beckett. Il y a des chercheurs qui circulent sans arrêt, il y en a d'autres qui s'arrêtent quelquefois, et il y en a qui s'arrêtent souvent, et même certains qui ne bougent plus.

Si bien que finalement vous avez quatre espèces de sujets :

1) Les chercheurs qui circulent sans trêve, qu'on pourrait appeler les nomades, et qui sont les vivants « initiaux », par exemple les bébés. Les bébés ne cessent de circuler, certes sur le dos de leur mère, mais sans arrêt aucun. Les mères sont aussi dans cette catégorie, elles ne peuvent s'immobiliser un seul instant.

2) Les chercheurs qui s'arrêtent quelquefois, qui se « reposent ».

3) Les chercheurs qui sont définitivement immobiles, ou très longtemps immobiles, mais qui — et c'est très important — continuent à chercher des yeux leur dépeupleur. Rien en eux ne bouge, sinon les yeux, qui se tournent sans répit dans toutes les directions.

4) Les non-chercheurs, les vaincus.

Ceux qui sont constamment ou très longtemps immobiles s'appellent les sédentaires. Le croisement du critère de l'impératif (chercher) et de celui du mouvement distingue fondamentalement deux figures « extrémales », qui sont les vivants absolus nomadiques, d'un côté, les vaincus, de l'autre. Entre ces deux figures, il y a la sédentarité partielle ou totale.

Le principe sous-jacent à cette distribution des figures est le suivant : dès lors que la loi du désir est la recherche de l'autre, cette

recherche ne peut jamais s'interrompre, sauf dans cette approximation de la mort qu'est l'irréversibilité. Le moment où on cède sur l'impératif est *sans retour.* Celui qui cesse de circuler entre dans la sédentarisation, puis dans la figure du vaincu.

Cela si on prend les choses du côté de la vie, du côté de l'impératif du dépeupleur. Car, à les prendre de l'autre côté, celui de la sédentarité, il existe des possibilités diverses, on peut circuler entre immobilité partielle et immobilité totale. Il peut même se produire ce miracle, qui contient tout l'optimisme paradoxal de Beckett : le retour (rare, presque jamais, mais il y a des cas) d'un vaincu dans l'arène de la recherche. Il y a là un montage en torsion : céder sur l'impératif est irréversible, mais le *résultat* (ou le châtiment) de cette défaite, qui est l'immobilité apathique, n'est pas irréversible. Ou encore : l'irréversibilité est une loi du choix, du moment, elle ne règle pas un état des choses. Saisie dans ses conséquences, dans ses figures, et non dans son pur moment, l'irréversibilité n'est pas irréversible.

Les maximes du sujet s'énoncent donc ainsi : céder est irréversible, mais il existe *toutes* les possibilités là même où rien ne les atteste, à l'intérieur des figures de la sédentarité. Beckett le dit dans un passage extraordinairement ramassé, très abstrait et très profond quant au lien entre un impératif et le champ des possibles où cet impératif s'exerce :

> . . dans le cylindre le peu possible là où il n'est pas n'est seulement plus et dans le moindre moins le rien tout entier si cette notion est maintenue.

La moindre défaillance est totale (car moins = rien), mais nul possible n'est anéanti (car pas-possible = provisoirement plus possible).

L'éthique du cylindre ne connaît nulle damnation *éternelle,* mais non plus nul accommodement avec l'impératif de l'Autre. Une figure du sujet est ce qui *distribue* les deux versants de cette éthique.

La description des figures du sujet se fait selon un autre montage fictionnel dans *Comment c'est,* montage qui va nous conduire plus près du problème crucial du Deux.

Certes, Beckett maintient qu'il y a quatre grandes figures. Il y a toujours quatre figures, on ne peut pas sortir de ce quatre, le problème est de savoir lesquelles sont *nommables.*

Une remarque en passant : vous connaissez sans doute la thèse de Lacan sur ce qui, de la vérité, peut être dit. Une vérité ne saurait se dire en entier, elle ne peut qu'être mi-dite. S'agissant de la vérité des figures subjectives, la proportion annoncée par Beckett est un peu différente. Car des quatre figures on ne peut en nommer que trois, si bien qu'en la matière c'est aux trois quarts de la vérité que se hausse le dire :

> ... la voix étant ainsi faite je cite que de notre vie totale elle ne dit que les trois quarts...

Les quatre postures figurales du sujet dans *Comment c'est* sont les suivantes :

1) Errer dans le noir avec son sac.

2) Rencontrer quelqu'un en position active, lui tomber dessus dans le noir. C'est la position dite « du bourreau ».

3) Être abandonné immobile dans le noir par celui qu'on a rencontré.

4) Être rencontré par quelqu'un en position passive (il vous tombe dessus alors que vous êtes immobile dans le noir). C'est la position dite « de la victime ». C'est cette quatrième figure que la voix ne parvient pas à dire, ce qui entraîne l'axiome des trois quarts quant au rapport de la vérité et de la parole.

Telles sont les figures génériques de tout ce qui peut arriver à un membre de l'humanité. Un point très important est que ces figures sont égalitaires. Il n'y a dans ce dispositif aucune hiérarchie particulière, rien qui indiquerait que telle ou telle des quatre figures doit être désirée, préférée, ou distribuée de façon différente des autres. Les mots « bourreau » et « victime » ne doivent pas nous induire en erreur sur ce point. Beckett prend du reste soin de nous avertir qu'il y a dans ces dénominations conventionnelles quelque chose d'exagéré, de faussement pathétique. Nous verrons en outre que la position de victime, tout comme celle de bourreau, désigne tout ce qui peut exister dans la vie en fait de bonheur. Non, les

figures sont seulement les avatars génériques de l'existence, elles s'équivalent, et cette foncière égalité de destin autorise l'énoncé remarquable suivant : « En tout cas on est dans la justice je n'ai jamais entendu dire le contraire. » La justice ici évoquée, qui est un jugement sur l'être collectif, ne se rapporte évidemment à aucune espèce de finalité. Elle concerne uniquement l'égalité ontologique intrinsèque des figures du sujet.

Dans cette typologie, on peut tout de même regrouper, d'un côté, les figures de la solitude et, d'un autre côté, les figures du Deux.

Les figures du Deux sont le bourreau et la victime, postures consécutives au hasard d'une rencontre dans le noir, et qui se nouent dans l'extorsion de la parole, dans la suscitation violente d'un récit. C'est « la vie dans l'amour stoïque ».

Les deux figures de la solitude sont : errer dans le noir avec son sac et être immobile parce qu'on a été abandonné.

Le sac est très important. En fait, il supporte la meilleure preuve que je connaisse de l'existence de Dieu : tout voyageur trouve son sac, plus ou moins rempli de boîtes de conserve, et pour expliquer ce point Dieu est l'hypothèse la plus courte, toutes les autres, dont Beckett tente l'inventaire, sont extraordinairement compliquées.

Notons que le voyage et l'immobilité, comme figures de la solitude, sont les résultats d'une séparation. Le voyage est celui d'une victime qui abandonne son bourreau, et l'immobilité dans le noir concerne un bourreau abandonné. Il est clair que ces figures sont sexuées, mais sexuées de façon latente. Les mots « homme » et « femme » ne sont pas prononcés par Beckett, justement parce qu'ils renvoient trop commodément à un Deux structural, permanent. Or le Deux de la victime et du bourreau, de leurs voyages et de leurs immobilités, suspendu au hasard de la rencontre, ne réalise aucune dualité préexistante.

En réalité, les figures de la solitude sont sexuées à travers deux grands théorèmes existentiels dont *Comment c'est* trame l'évidence :

— premier théorème : seule une femme voyage ;

— second théorème : quiconque est immobile dans le noir est un homme.

Je laisse ces théorèmes à votre méditation. Ce qu'il faut bien voir, c'est que cette doctrine des sexes, qui énonce que l'errance *définit*

une femme, et que, si vous rencontrez un mortel immobile dans le noir, il faut que ce soit un homme, cette sexuation, donc, n'est nullement empirique ou biologique. Les sexes se distribuent *comme résultat* à partir d'une rencontre où se nouent dans « l'amour stoïque » la position active, dite « du bourreau », et la position passive, dite « de la victime ». Les sexes *adviennent* quand un mortel, rampant dans le noir, rencontre un autre mortel qui rampe dans le noir, comme tout le monde, avec son sac rempli de boîtes de conserve. Il y a évidemment de moins en moins de boîtes, mais on trouvera un jour un autre sac, Dieu veille à ce que nous ne cessions pas de ramper.

Mais position active et position passive ne sont pas non plus le fin mot de la sexuation. Pour en éclairer le fond, il faut examiner en elle-même la pensée terminale de Beckett, celle qui établit comme vérité la puissance du Deux.

7. L'amour et sa numéricité : Un, Deux, l'Infini

Un point reste inchangé à travers toutes les variations de la fable chez Beckett : l'amour s'origine dans la pure rencontre, rien ne le destine, ou ne le prédestine, que le hasard de deux trajets. Avant ce hasard, il n'y a rien que des solitudes. Nul Deux ne préexiste à la rencontre, en particulier nulle dualité des sexes. Pour autant que la différence des sexes est pensable, elle ne l'est que du point de la rencontre, dans le processus de l'amour, sans qu'on puisse présupposer qu'une différence première conditionne ou oriente la rencontre. La rencontre est la puissance originaire du Deux, donc de l'amour, et cette puissance que rien ne précède dans son ordre propre est pratiquement sans mesure. En particulier, elle n'est commensurable ni à la puissance du sentiment ni à la puissance désirante et sexuelle du corps. Cet excès sans mesure de la rencontre est affirmé dès les années trente dans *Murphy :*

> ... se rencontrer comme moi je l'entends, cela dépasse tout ce que peut le sentiment, si puissant soit-il, et tout ce que sait le corps, quelle qu'en soit la science.



Beckett ne réduira jamais l'amour au mixte de sentimentalité et de sexualité que l'opinion dispose sous ce mot. L'amour *en vérité* (et non selon l'opinion) dépend d'un événement pur, la rencontre, dont la force excède radicalement et la sentimentalité, et la sexualité.

La rencontre est fondatrice du Deux comme tel. Dans la figure de l'amour, telle que l'origine la rencontre, le Deux *survient,* y compris le Deux des sexes ou des figures sexuées. L'amour n'est nullement (ce serait sa version romantique, que Beckett ne se lasse pas de brocarder) ce qui fait Un d'un Deux préalable, l'amour n'est jamais une fusion ni une effusion. Il est condition, souvent laborieuse, de ce que le Deux puisse exister comme Deux. Par exemple, dans *Malone meurt,* quand Malone fictionne la rencontre de Macmann et de sa gardienne, Moll, nous avons un récit d'amour admirable, amour qui, comme amour de vieillards, ou de mourants, prend une extraordinaire intensité lyrique. Malone commente ainsi les effets de vérité de cet amour :

> ... que de marivaudages, de frayeurs et de farouches attouchements, dont il importe seulement de retenir ceci, qu'ils firent entrevoir à Macmann ce que signifiait l'expression être deux.

Le Deux inauguré par la rencontre, et dont l'amour effectue la vérité, ne va pas rester clos sur lui-même. Il est un passage, un point pivot, il est *la première numéricité.* Le Deux fait passage, ou autorise la passe, entre l'Un du solipsisme, qui est la donnée première, et l'infini des êtres et de l'expérience. Le Deux de l'amour est une médiation hasardeuse pour l'altérité en général. Il est inducteur d'une rupture ou d'une effraction de l'Un du cogito, mais de ce fait même il ne peut s'en tenir à lui-même, il ouvre au multiple sans limite de l'Être. On peut dire aussi que le Deux de l'amour induit l'avènement du sensible. Là où il n'y avait que le noir gris de l'être, la flexion sensible du monde va s'établir, sous l'effet de vérité du Deux. Or le sensible et l'infini sont identiques, car l'infinité du monde est, avec l'Un du cogito, *l'autre thèse cohérente.* Entre ces deux positions présentatives, le Deux de l'amour fait effraction et constitution.

Que l'Un et l'Infini soient les deux thèses ontologiques cohérentes

est un axiome de *Comment c'est.* Le héros, qui rampe dans le noir, dit en effet :

> ... soit en clair je cite ou bien je suis seul et plus de problème ou bien nous sommes en nombre infini et plus de problème non plus.

Mais de cet axiome abstrait, qui valide conjointement la thèse de l'Un et la thèse de l'Infini, le Deux de l'amour va établir la version sensible. L'amour délivre la beauté, la nuance, la couleur. Il délivre ce qu'on pourrait appeler l'autre nocturne, le nocturne second, qui n'est pas celui du noir gris de l'être, mais la nuit bruissante, la nuit des feuilles et des plantes, la nuit des étoiles et de l'eau. Sous les conditions très strictes de la rencontre et du labeur, le Deux de l'amour opère la scission du noir en, d'un côté, le noir gris de l'être, de l'autre, le noir infiniment varié du sensible.

Et c'est pourquoi on trouve dans la prose de Beckett ces poèmes soudains où, sous le signe de la figure instauratrice du Deux, quelque chose se déplie dans la nuit de la présentation, dépliement qui est celui du multiple comme tel. L'amour, c'est avant tout cela : une autorisation donnée au multiple, sous la menace jamais abolie du noir gris où l'Un originel supporte la torture de son identification.

Je veux ici citer trois de ces poèmes latents de la prose, pour faire entendre cet autre Beckett, qui est un Beckett de la donation et du bonheur d'être.

Le premier vient de *La Dernière Bande,* au moment où l'homme finissant qui est le héros de cette pièce, lancé dans des opérations d'anamnèse interminables (il écoute des enregistrements de sa voix à toutes les époques de sa vie), fait revenir à lui le moment central, celui où le Deux de l'amour a rouvert le multiple :

> ... le haut du lac, avec la barque, nagé près de la rive, puis poussé la barque au large et laissé aller à la dérive. Elle était couchée sur les planches du fond, les mains sous la tête et les yeux fermés. Soleil flamboyant, un brin de brise, l'eau un peu clapoteuse comme je l'aime. J'ai remarqué une égratignure sur sa cuisse et lui ai demandé comment elle se l'était faite. En cueillant des groseilles à maquereau, m'a-t-elle répondu. J'ai dit encore que ça me semblait sans espoir et pas la peine de continuer et elle a fait oui sans ouvrir les yeux. Je lui

ai demandé de me regarder et après quelques instants — après quelques instants elle l'a fait, mais les yeux comme des fentes à cause du soleil. Je me suis penché sur elle pour qu'ils soient dans l'ombre et ils se sont ouverts. M'ont laissé entrer. Nous dérivions parmi les roseaux et la barque s'est coincée. Comme ils se pliaient, avec un soupir, devant la proue ! Je me suis coulé sur elle, mon visage dans ses seins et ma main sur elle. Nous restions là, couchés, sans remuer. Mais, sous nous, tout remuait, et nous remuait, doucement, de haut en bas, et d'un côté à l'autre.
Passé minuit. Jamais entendu pareil silence.

C'est, vous le voyez, le poème de l'ouverture des eaux, le multiple du moment absolu, celui où l'amour, fût-ce dans l'énoncé de sa fin, propose l'infini du sensible.

La deuxième citation, je la tire d'*Assez.* Ce court texte est entièrement consacré à l'amour. Il établit des connexions précises entre l'amour et le savoir infini. Les deux amants qui marchent, cassés en deux, dans un monde de collines fleuries, ne sont jamais aussi proches que quand ils sont en train de parler de mathématique ou d'astronomie :

Il causait rarement géodésie. Mais nous avons dû parcourir plusieurs fois l'équivalent de l'équateur terrestre. A raison d'environ cinq kilomètres par jour et nuit en moyenne Nous nous réfugiions dans l'arithmétique. Que de calculs mentaux effectués de concert pliés en deux ! Nous élevions ainsi à la troisième puissance des nombres ternaires entiers. Parfois sous une pluie diluvienne. Tant bien que mal se gravant au fur et à mesure dans sa mémoire les cubes s'accumulaient. En vue de l'opération inverse à un stade ultérieur. Quand le temps aurait fait son œuvre.

Et puis un autre texte très beau, toujours dans *Assez,* quand la figure de l'homme aimé devient cette instance du savoir où le ciel est donné dans son ordre propre :

Par une rampe de cinquante pour cent sa tête frôlait le sol. Je ne sais pas à quoi il devait ce goût. A l'amour de la terre et des mille parfums et teintes des fleurs Ou plus bêtement à des impératifs d'ordre anatomique. Il n'a jamais soulevé la question. Le sommet atteint hélas il fallait redescendre.
Pour pouvoir de temps à autre jouir du ciel il se servait d'une petite glace ronde. L'ayant voilée de son souffle et ensuite frottée contre son mollet il y cherchait les constellations. Je l'ai ! s'écriait-il en

parlant de la Lyre ou du Cygne. Et souvent il ajoutait que le ciel n'avait rien.

L'amour, c'est quand nous pouvons dire que c'est nous qui avons le ciel, et que le ciel n'a rien. Le multiple des Constellations se tient alors dans l'ouverture du Deux.

Le dernier poème vient de *Compagnie,* et c'est sans doute le plus lié à la métaphore d'une division du noir, de l'avènement du nocturne second :

> Tu es sur le dos au pied d'un tremble. Dans son ombre tremblante. Elle couchée à angle droit appuyée sur les coudes. Tes yeux refermés viennent de plonger dans les siens. Dans le noir tu y plonges à nouveau. Encore. Tu sens sur ton visage la frange de ses longs cheveux noirs se remuer dans l'air immobile. Sous la chape des cheveux vos visages se cachent. Elle murmure. Écoute les feuilles. Les yeux dans les yeux vous écoutez les feuilles. Dans leur ombre tremblante.

Citations sur le Deux de l'amour comme passe de l'Un du solipsisme à l'infinie multiplicité du monde, et refente nocturne du noir gris de l'être.

Mais il y a en outre un tramé du Deux, une insistance comme fidélité. Cette fidélité organise pour Beckett quatre fonctions, qui sont aussi quatre figures du sujet *dans* l'amour, et dont je soutiens — je ne peux ici en administrer la preuve — qu'elles ont valeur générale, qu'elles sont les fonctions organisatrices de toute procédure générique, de la durée d'amour, certes, mais aussi de la cumulation scientifique, de l'innovation artistique, et de la ténacité politique.

La première de ces fonctions est l'errance, le voyage, avec ou sans le secours d'un sac, le voyage dans le noir, qui présente le hasard infini du trajet fidèle de l'amour, la traversée sans point d'arrêt qu'il fait d'un monde désormais *exposé* aux effets de la rencontre. Cette fonction d'errance, dont nous avons vu la variante abstraite dans *Comment c'est,* est aussi bien la marche incessante des amants d'*Assez* dans les collines et dans les fleurs. Elle institue la durée du Deux, elle fonde le temps, sous l'injonction du hasard.

La deuxième fonction est inverse, c'est celle de l'immobilité, qui

garde, tient, détient le point fixe de la nomination première, la nomination de l'événement-rencontre, dont nous avons vu qu'elle épinglait l'« incident » à son absence de signification, et fixait pour toujours dans un nom ce qu'il y a là de surnuméraire. C'est l'insensé « je t'aime », « nous nous aimons », ou ce qui en tient lieu, et qui, en chacune de ses occurrences, est toujours prononcé pour la première fois. Cette immobilité est celle du second nocturne, celle de la barque prise dans les roseaux, celle des regards qui investissent yeux de l'autre.

La troisième fonction est celle de l'impératif : continuer toujours, même dans la séparation, prescrire que la séparation même est un mode de la continuation. L'impératif du Deux relaie ici celui du soliloque *(il faut continuer, je vais continuer),* mais il en soustrait la vaine torture, il commande la rigoureuse loi du bonheur, qu'on soit victime ou bourreau.

La quatrième fonction est celle du récit, qui délivre, du point du Deux, l'infini latent du monde, qui en raconte l'improbable déploiement, qui inscrit au fur et à mesure, dans une sorte d'archivage qui escorte l'errance, tout ce qui se découvre de ce que Beckett nomme « *le temps béni du bleu* ».

L'amour (mais aussi toute procédure générique, quoique dans des ordres différents) trame dans sa durée singulière ces quatre fonctions, errance, immobilité, impératif et récit.

Or les sexes, les deux sexes, Beckett en construit l'Idée, dans la supposition événementielle de l'amour, en combinant les quatre fonctions. Il détermine ainsi, indépendamment de toute sexuation empirique ou biologique, les polarités masculine et féminine du Deux.

La polarité masculine combine la fonction d'immobilité et la fonction de l'impératif. Être « homme », c'est se tenir immobile dans l'amour en gardant le nom fondateur, et en prescrivant la loi de la continuation. Mais comme fait défaut la fonction du récit, cette immobilité prescriptive est muette. Un « homme », dans l'amour, c'est le gardien muet du nom. Et comme fait défaut la fonction de l'errance, être homme dans l'amour, c'est aussi ne rien faire qui atteste cet amour, c'est en détenir, immobile dans le noir, la puissante conviction abstraite.

La polarité féminine combine l'errance et le récit. Elle ne s'accorde pas à la fixité du nom, mais à l'infini de son dépliement dans le monde, au récit de sa gloire interminable. Elle ne s'accommode pas de la seule prescription sans preuve, elle organise l'enquête constante, la vérification d'un pouvoir. Être « femme », c'est, dans l'amour, se mouvoir selon un gardiennage du sens, plutôt que du nom. Et ce gardiennage implique le hasard errant des enquêtes, en même temps que sa perpétuelle déposition dans un récit.

L'amour existe comme détermination de cette polarité, qui *supporte* les quatre fonctions, qui les distribue de façon singulière, et c'est pourquoi l'amour seul impose le constat qu'il y a bien « homme » (immobilité de l'impératif, gardiennage du nom) et « femme » (errance d'une vérité, conséquences du nom dans une parole). Sans l'amour, rien n'attesterait le Deux des sexes. Il y aurait Un, puis encore Un, et non pas Deux. Il n'y aurait pas homme *et* femme.

Tout cela ouvrirait à une doctrine capitale, qui concerne toutes les procédures génériques, et qui est celle de leur *numéricité.*

Dans l'amour, il y a d'abord l'Un du solipsisme, qui est l'affrontement ou le corps-à-corps du cogito et du noir gris de l'être dans le ressassement infini de la parole. Il y a ensuite le Deux, qui advient dans l'événement de la rencontre et dans le poème incalculable de sa nomination. Et, enfin, il y a l'Infini du sensible que le Deux traverse et déploie, et où il déchiffre peu à peu une vérité du Deux lui-même. Cette numéricité : un, deux, infini, est propre à la procédure amoureuse. On pourrait démontrer que les autres procédures de vérité, la science, l'art et la politique, ont des numéricités différentes, que chaque numéricité singularise le type de procédure et éclaire que les vérités appartiennent à des registres totalement hétérogènes.

La numéricité de l'amour, un, deux, infini, est le lieu de ce que Beckett, à juste titre, appelle le bonheur. Le bonheur aussi singularise la procédure amoureuse, il n'y a de bonheur que dans l'amour, c'est la récompense propre de ce type de vérité. Dans l'art il y a du plaisir, dans la science de la joie, et dans la politique de l'enthousiasme, mais dans l'amour il y a du bonheur.

La joie, le plaisir, l'enthousiasme et le bonheur concernent tous, recueillie dans un sujet, l'advenue dans le monde du vide de l'être. Dans le bonheur, ce qu'il y a de singulier est que ce vide est intervallaire, il est capté dans l'entre-Deux, dans ce qui fait le caractère effectif du Deux, et qui est sa séparation, la différence des sexes comme telle. Le bonheur ne s'attache nullement à l'Un, au mythe d'une fusion, il est au contraire l'index subjectif d'une vérité de la différence, de la différence des sexes, que l'amour seul porte à l'effectivité.

Et sur ce point, au cœur du bonheur, nous retrouvons évidemment la sexuation qui en est le site et l'enjeu. Dans le bonheur, « homme » est celui qui est le gardien aveugle de la séparation, de l'entre-deux. L'héroïne d'*Assez* dira : « Nous nous étions scindés, si c'est cela qu'il désirait. » La polarité masculine supporte en effet un désir de scission. Ce n'est pas du tout le désir de retourner au solipsisme, c'est le désir que le Deux se manifeste dans le scindé de l'entre-deux. Il n'y a de Deux que s'il y a cet entre-deux où le vide se localise comme principe d'être du Deux. Le désir de l' « homme » est affecté à ce vide, ou par ce vide. On pourrait dire que l'homme désire le *rien* du Deux. Tandis que la polarité féminine désire *rien que* le Deux, c'est-à-dire la ténacité infinie, où le Deux perdure comme tel. Cette instance de la « femme » est prononcée magnifiquement à l'extrême fin d'*Assez,* quand au rien du Deux, au vide qui affecte intérieurement le Deux, et qui est pointé symboliquement par le fait que l'homme est parti pour mourir, la femme oppose la persistance, l'insistance du « rien que le Deux », fût-ce dans son simple tracé mémoriel, dans le récit toujours refait de l'errance :

> Cette notion de calme me vient de lui. Sans lui je ne l'aurais pas eue. Je m'en vais maintenant tout effacer sauf les fleurs. Plus de pluies. Plus de mamelons. Rien que nous deux nous traînant dans les fleurs. Assez mes vieux seins sentent sa vieille main.

Le bonheur est indistinctement « homme » et « femme », il est à la fois le vide séparateur et la conjonction qui le révèle. Comme bonheur, comme tracé du bonheur, il est le rien du Deux *et* le rien

que le Deux, et c'est sa sexuation indivise, immobile et errant, impératif et récit.

Ce bonheur, c'est au fond tout ce qui advient entre le début et la fin de *Mal vu mal dit.* Tout le début pivote autour du mot « malheur », cependant que la fin tend vers le mot « bonheur ». Or ce qui se passe entre les deux, c'est que si, au début, nous avons le règne de la visibilité et de la rigidité du voir dans le nocturne gris (limbes entre vie et mort), à la fin advient une sorte de vide clair, disposé dans le nocturne second. Que faire d'autre qu'écouter *ce qui se passe ?* Voici le début, un des plus beaux textes de notre langue, à mon avis, qui capte la brillance du malheur :

> De sa couche elle voit se lever Vénus. Encore. De sa couche par temps clair elle voit se lever Vénus suivie du soleil. Elle en veut alors au principe de toute vie. Encore. Le soir par temps clair elle jouit de sa revanche. A Vénus. Devant l'autre fenêtre. Assise raide sur sa vieille chaise elle guette la radieuse. Sa vieille chaise en sapin à barreaux et sans bras. Elle émerge des derniers rayons et de plus en plus brillante décline et s'abîme à son tour. Vénus. Encore. Droite et raide elle reste là dans l'ombre croissante. Toute de noir vêtue. Garder la pose est plus fort qu'elle. Se dirigeant debout vers un point précis souvent elle se fige. Pour ne pouvoir repartir que longtemps après. Sans plus savoir ni où ni pour quel motif. A genoux surtout elle a du mal à ne pas le rester pour toujours. Les mains posées l'une sur l'autre sur un appui quelconque. Tel le pied de son lit. Et sur elles sa tête. La voilà donc changée en pierre face à la nuit. Seuls tranchent sur le noir le blanc des cheveux et celui un peu bleuté du visage et des mains. Pour un œil n'ayant pas besoin de lumière pour voir. Tout cela au présent. Comme si elle avait le malheur d'être encore en vie.

Et voici la fin, où se gagne l'instant du bonheur dans le très bref temps laborieux d'une visitation du vide :

> Parti pas plus tôt pris ou plutôt bien plus tard que comment dire ? Comment pour en finir enfin une dernière fois mal dire ? Qu'annulé. Non mais lentement se dissipe un peu très peu telle une dernière traînée de jour quand le rideau se referme. Piane-piane tout seul où mû d'une main fantôme millimètre par millimètre se referme. Adieu adieux. Puis noir parfait avant-glas tout bas adorable son top départ de l'arrivée. Première dernière seconde. Pourvu qu'il en reste encore assez pour tout dévorer. Goulûment seconde par seconde. Ciel terre et tout le bataclan. Plus miette de charogne nulle part. Léchées

> babines baste. Non. Encore une seconde. Rien qu'une. Le temps d'aspirer ce vide. Connaître le bonheur.

C'est aussi ce que je voudrais appeler l'écriture du générique : présenter dans l'art le passage du malheur de la vie et du visible au bonheur d'une suscitation véridique du vide. Il y faut le pouvoir sans mesure de la rencontre, il y faut le pari d'une nomination, il y faut les combinaisons de l'errance et de la fixité, de l'impératif et du récit. Il faut le tramé de tout cela dans la division de la nuit, et alors on peut redire avec Beckett, sous ces rares conditions : « Terre ingrate mais pas totalement. »

Table

PRÉFACE : Le soustractif, *par François Wahl* 7

1. La philosophie elle-même 55

Le (re)tour de la philosophie *elle-même* 57
Définition de la philosophie 79
Qu'est-ce qu'une institution philosophique ? 83

2. Philosophie et poésie 91

Le recours philosophique au poème 93
La méthode de Mallarmé : soustraction et isolement . . . 108
La méthode de Rimbaud : l'interruption 130

3. Philosophie et mathématique 155

Philosophie et mathématique 157
Conférence sur la soustraction 179
La vérité : forçage et innommable 196

4. Philosophie et politique 213

Philosophie et politique 215

5. Philosophie et amour 251

Qu'est-ce que l'amour ? 253

6. Philosophie et psychanalyse 275

Philosophie et psychanalyse 277

Sujet et Infini 287
L'antiphilosophie : Lacan et Platon. 306

7. *L'écriture du générique* 327

L'écriture du générique : Samuel Beckett. 329